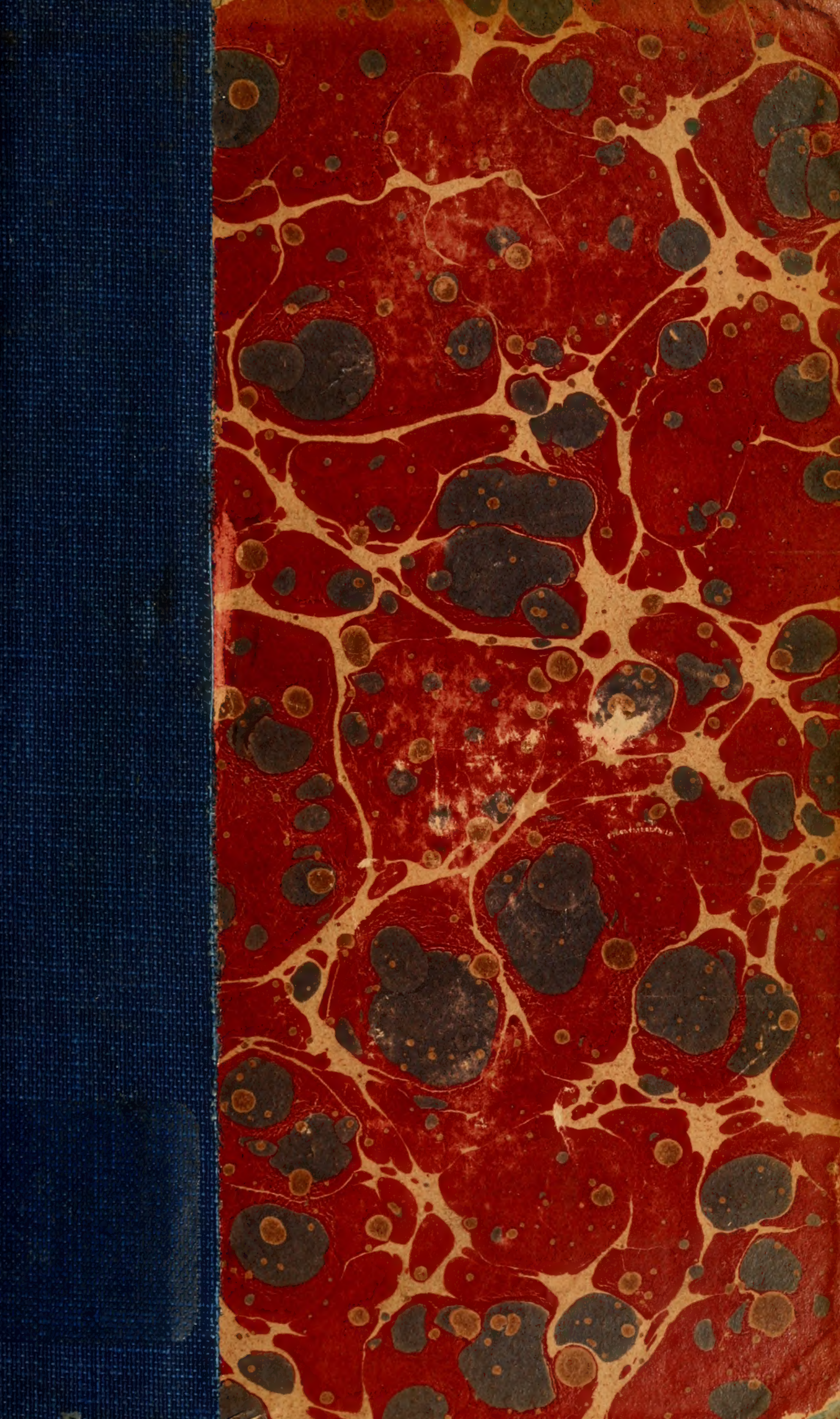



DUQUESNE UNIVER
Carnegie Library

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Chez F. Alcan et R. Lisbonne, éditeurs :

La Philosophie de la Nature dans Kant. 1890. 130 pp. in-8°. . . . . . 1 vol.
Les Origines du Socialisme d'État en Allemagne. 1897. 2e éd. 1913. xv-495 pp. in-8° . . . . 1 vol.
Les Usages de la Guerre et la Doctrine de l'État-Major allemand. 1915. 120 pp. in-12. . . . . Brochure.

Chez Rieder (anciennement Cornély), éditeur :

Le prince de Bismarck. 1898. 2e éd. 1900. 402 pp. in-12 . . . . 1 vol.
Le Manifeste communiste de Karl Marx et de Frédéric Engels. Introduction historique et commentaire. 1900. 200 pp. in-16 . . . . 1 vol.

A l'Union pour la Vérité :

La Liberté de l'Esprit selon Nietzsche. 1910. 48 pp. in-16 . . . . Brochure.

Chez Marcel Rivière et Cie, éditeurs :

La Civilisation socialiste. 1912. 52 pp. in-16. . . . . Brochure.

Chez Armand Colin, éditeur :

Pratique et Doctrine allemandes de la Guerre. (En collaboration avec Ernest Lavisse.) 1915. 48 pp. in-8° . . . . Brochure.
Le Pangermanisme. Les plans d'expansion allemande dans le monde. 1915. 80 pp. in-8° . . . . Brochure.

Chez Larousse, éditeur :

Les Etudes germaniques. 36 pp. in-12. 1914. . . . . Brochure.

Chez Louis Conard, éditeur :

Collection de Documents sur le Pangermanisme.
avec des préfaces historiques :

I. *Les Origines du Pangermanisme* (1800-1888). 1915. LXXX-300 pp. in-8°. 1 vol.
II. *Le Pangermanisme continental sous Guillaume II.* 1916. LXXXIII-480 pp. in-8° . . . . 1 vol.
III. *Le Pangermanisme colonial sous Guillaume II.* 1916. C-336 pp. in-8°. 1 vol.
IV. *Le Pangermanisme philosophique* (1800-1914). 1917. CLII-400 pp. in-8°. 1 vol.

Aux Éditions de « Foi et Vie » :

Ce qui devra changer en Allemagne. 80 pp. in-8°. 1917 . . . . Brochure.

Aux Éditions Bossard :

Le Socialisme impérialiste dans l'Allemagne contemporaine. (Collection de l'*Action Nationale.*) 1re éd. 1912. 2e éd. augmentée 1918. 260 pp. in-12 . . . . 1 vol.
La Décomposition politique du Socialisme allemand (1914-1918). (Collection de l'*Action Nationale.*) VIII-282 pp. Grand in-8°. . . . . 1 vol.
Nietzsche, sa Vie et sa Pensée.
I. *Les Précurseurs de Nietzsche.* 1920. 420 pp. in-8°. . . . . 1 vol.
II. *La Jeunesse de Nietzsche* (jusqu'à la rupture avec Bayreuth). 1921. 1 vol.
III. *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche.* 1921. 390 pp. in-8°. . . . . 1 vol.
IV. *Nietzsche et le transformisme intellectualiste.* 1922. 360 pp. in-8°. . 1 vol.

En préparation :

V. *La Maturité de Nietzsche* (jusqu'à sa mort).
VI. *La dernière Philosophie de Nietzsche.* Le renouvellement de toutes les valeurs.

CHARLES ANDLER

Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

NIETZSCHE, SA VIE ET SA PENSÉE

✶ ✶ ✶ ✶ ✶

NIETZSCHE
ET
LE TRANSFORMISME INTELLECTUALISTE

LA PHILOSOPHIE DE SA PÉRIODE FRANÇAISE

DEUXIÈME ÉDITION



ÉDITIONS BOSSARD

43, RUE MADAME, 43

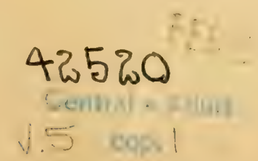
PARIS

1922

INTRODUCTION

Passer de la période wagnérienne de Nietzsche à sa période française, c'est s'avancer dans une aube glaciale et grise où monte peu à peu le soleil. Ici, plus la moindre rêverie, plus de feux voilés ; plus de brumes argentées, ni de ces lueurs dans les ténèbres, qui laissent après leur passage une obscurité plus opaque. Une clarté familière et froide fait apparaître les objets dans une perspective que ne fausse aucun clair-obscur.

Cette lumière adoucie qui émane de la pensée nietzschéenne, aux années de sa plus grande fragilité, d'où vient-elle ? Nietzsche a toujours cru qu'elle rayonnait de sa douleur même. Non seulement parce que, le désir se taisant quand les illusions sont mortes, il ne nous reste plus que ce regard détaché qui, selon Schopenhauer, nous révèle les choses dans leur idée pure. L'héroïsme de Nietzsche est grand avec plus de simplicité. Nietzsche croit l'intelligence fille de la douleur. La forme de perfection humaine qu'il préconise, c'est celle qui choisit la douleur, quand elle peut en tirer un profit de sagesse. A coup sûr l'intelligence cause ainsi une diminution de la vie, une décadence, puisqu'elle ne naît dans le vivant que par une blessure. Mais que vaudrait la vie sans cette pensée qui la débilite ? L'humanité est l'éternelle blessée, dès qu'elle pense. A ce compte, la



philosophie, qui doit exprimer la plus haute pensée humaine, ne peut nous offrir que la confidence de la plus profonde douleur. Et sans doute, elle nous la confie; mais Nietzsche veut aussi qu'elle la charme et l'apaise. Il conçoit la pensée claire comme une mystérieuse radiothérapie qui, en pénétrant les chairs endolories, les guérit.

Pendant ces années qui s'écoulent entre 1876 et 1882, la douleur suit Nietzsche à la trace, comme le chasseur suit un gibier traqué (¹). *Il n'appartient qu'à sa biographie de décrire ce « martyre effroyable et incessant », durant lequel Nietzsche a tant de fois appelé la mort. Mais il s'est raidi contre le destin. Cet orgueilleux vouloir en lui, qui ne supportait pas de se sentir inférieur, n'a pas consenti à la défaite. Son corps supplicié, son âme épuisée de macérations, parlent comme s'ils ignoraient le renoncement et le supplice. Il découvrait que ceux-là seuls ont goûté à tout le miel dont la vie s'imprègne, qui ont souvent disputé cette vie à des transes mortelles.*

J'ai arraché, écrit-il, à ces années de quoi purifier et lisser mon âme, — et je n'ai plus besoin pour cela d'aucune religion ni d'aucun art... Aucune souffrance ne m'a décidé ni ne me décidera à porter contre la vie, telle que je la connais, un faux témoignage (²).

Spectacle nouveau d'un stoïcisme tendre et simple, comme il n'y en a plus eu depuis Vauvenargues, et que Schiller eût appelé « pathétique ». Que de tentations pourtant de se dire pessimiste ! Mais la pensée de Nietzsche, faite d'une douleur installée au cœur même de sa vie, récuse la douleur comme juge de la vie. Sa détresse personnelle ne lui fera pas commettre une

---

(¹) V. *La Maturité de Nietzsche*, livre I.
(²) Lettre à Malwida de Meysenbug, 14 janvier 1880. — *Corr.*, III, 587, et surtout les lettres à Franz Overbeck, qui sont un grand gémissement prolongé de douleur. (*Corr.*, VI.)

erreur de raisonnement. Le dégoût d'exister, qui est son destin privé, ne lui fera pas conclure qu'un serpent monstrueux, comme dans l'Edda, ronge les racines du Frêne divin qui supporte les mondes :

On se fait un devoir *ici, a-t-il dit de son livre le plus froid, de garder l'équilibre, le tranquille abandon, et même la reconnaissance envers la vie. Il règne dans ce livre une volonté sévère, fière, constamment en éveil, d'une susceptibilité constante, qui s'est donné pour tâche de plaider la cause de la vie contre la douleur et de briser par la tige toutes les déductions qui, d'habitude, comme des champignons vénéneux, germent de la douleur, de la désillusion, du dégoût, de tous les autres bas-fonds de marécage... C'est alors que j'ai pu m'arracher cette maxime : « Il ne suffit pas de souffrir* pour avoir droit au pessimisme. » *J'ai commencé en moi-même cette longue et patiente campagne contre une tendance inhérente à tout pessimisme, et qui consiste à tirer de quelques expériences personnelles des jugements généraux, voire des condamnations de l'univers* (1).

La vie a récompensé Nietzsche de ce tenace plaidoyer pour la vie. Elle lui a donné cette pensée où, pour la première fois, son originalité s'affirme pleine et pure, et où il eut l'illusion consolante que peut-être la vie atteignait sa cime.

*L'*intellectualisme *de Nietzsche, si nous avons bien saisi son attitude générale* (2), *diffère des systèmes intellectualistes antérieurs, en ce qu'il est aussi un* naturalisme. *La sagesse de Nietzsche éclôt du corps, même quand ce corps fané va périr. Elle constitue le legs durable de ce corps fragile au lointain*

---

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, t. II. Préface de 1886, § 5. (*W.*, III, 9.)
(2) V. *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche.* Conclusion, p. 369.

avenir. Elle prend pied dans cet avenir, précisément parce qu'elle fait abstraction des intérêts périssables et de la mort même. Comment ne dégagerait-elle pas de cette vie, qu'elle sait d'avance sacrifiée, une évaluation des choses qui survit à toute existence d'homme ? Mais nous transporter dans une existence indépendante des liens de la chair, sous des cieux où nous n'avons jamais respiré, la religion et l'art ou une métaphysique toute religieuse l'ont pu seuls jusqu'à présent. La pensée rationnelle le pourra désormais.

Aucune vie humaine, selon Nietzsche, n'a de sens si on la juge sur les fins qu'elle se propose. Tracer dans la boue moite son sillon de ver de terre, est-ce là un destin qui vaille d'être vécu ? On ne peut le croire que si on ignore les mondes ; et c'est la foi et l'ignorance du commun. Quand on considérerait ces myriades de sillons, enchevêtrés dans la poussière, que laissent les hommes, l'énigme de leur destinée en serait-elle plus déchiffrable ? Passe encore de savoir gaspillée notre vie propre. Mais sentir l'effort entier de la race se dissiper dans le néant, n'est-ce pas « l'émotion des émotions » ? (1). *Il reste, pour ne pas désespérer, à s'interroger sur une destinée de l'humanité, d'où les fins humaines et divines seraient absentes.*

Le triomphe des sciences positives a commencé quand elles ont biffé des lois du réel la notion de fin. Cette pureté du regard, qui ne saisissait plus que des causes et des effets, leur a permis d'enfoncer dans les interstices des corps physiques des leviers puissants. Par merveille, en acquérant le moyen de travailler le dur granit des choses, l'homme y a pu insérer des fins que la nature ne fournissait pas. Peut-être ces desseins de l'homme sont-ils eux-mêmes sans loi. Pour découvrir

(1) *Menschliches*, I, § 33. (W., II, 51.)

le sens de sa vie propre, peut-être n'y a-t-il donc pas d'autre moyen que de la réfléchir dans l'esprit, sans y inscrire la finalité dont elle manque.

Ce serait une grande audace de la pensée. A l'user, elle se révèle fructueuse. Envisageant l'homme dans ses rapports avec les hommes, et les hommes dans leur lien avec le monde, elle nous donne le sens de la mesure. Elle découvre à toutes choses un intérêt instructif. Mille reflets changeants, qui leur viennent du voisinage, y prolongent leurs jeux de lumière. L'éclairage qui leur vient de nous seuls, de nos faibles intérêts, des valeurs mesquines que nous y avons attachées, comment ne pâlirait-il pas? Alors naissent les méthodes exactes qui, pour situer les êtres dans leur individualité vraie, les enveloppent dans un réseau de lumineuses lianes, par où ils sont joints à tous les points du monde connaissable.

L'univers a gagné en rayonnante beauté, par la connaissance qui l'interprète. Or Nietzsche se dit que la même lumière peut plonger au fond de nous et sans doute nous transformer. Au sortir de cette oppressive pensée du romantisme allemand, qui nous immobilisait dans de vieux vouloirs, nous garrottait de dogmes et de coutumes, nous fixait dans l'agenouillement, Nietzsche s'empare de l'analyse intellectualiste comme d'une clef qui ouvre des portes sur le large. Il vivait captif dans la nuit romantique, dans la torpeur tiède de ses cabanes coutumières, dans la féerie de ses châteaux de songe. Il gagne l'air froid et pur. Il y frissonne et y souffre. Mais il sent le souffle d'un matin libérateur.

Il se souvient alors de ce grand moment d'ivresse que l'humanité a vécu le jour où la découverte des méthodes rationnelles, pour la première fois, l'affranchit de la moralité convenue, des jugements figés. Ce Socrate qu'il avait tant décrié, comme

Nietzsche alors le réhabilite ! N'est-ce pas Socrate qui, au sortilège des traditions, substitua le sortilège opposé, « le jeu sévère et sobre des concepts », l'art de généraliser, de discuter, de réduire les effets aux causes, les conséquences aux principes ? Les Grecs, quand ils goûtèrent cette ensorcelante liqueur de la logique, en eurent une griserie dont ils ne se sont jamais relevés.

Ne pas percevoir cet incessant cri de joie qui traverse les affirmations et les ripostes d'un dialogue platonicien, cette joie de l'invention nouvelle de la pensée rationnelle, *est-ce comprendre quoi que ce soit de Platon et de la philosophie ancienne* (1) ?

Nietzsche, encore courbaturé de pensée traditionaliste et d'idéal romantique, fut gagné par cette griserie socratique et cette joie platonicienne, le jour où il apprit « le jeu sévère et sobre », la nouvelle et subtile casuistique des moralistes français (2). *Il lui sembla regarder le monde avec des yeux nouveaux. L'univers lui parut se dorer de soleil :*

La connaissance même de la plus hideuse réalité est belle, le bonheur de connaître *accroît la quantité de bonheur dans le monde* (3).

Platon et Aristote, si différents, cherchant le bonheur le plus haut non seulement pour des hommes, mais pour des dieux, le découvrent dans la volupté de connaître. On devine dans Descartes, et dans Spinoza encore on sent cet insolite et profond enivrement qu'ils tirent d'une intelligence inventive à reconstruire le monde selon les nouvelles méthodes géométriques. Dans ce grand optimisme qui imprègne les systèmes rationalistes, Nietzsche a vu moins encore l'éblouissement

---

(1) *Morgenröthe*, § 544. (*W.*, IV, 353.)
(2) V. *Les Précurseurs de Nietzsche*, livre II.
(3) *Morgenröthe*, § 550. (*W.*, IV, 359.)

de la vérité que le rayonnement d'une joie assurée, par l'intelligence, de participer à la condition divine.

Si le fond des choses était volonté d'être fort, sa plus triomphante affirmation se condenserait dans la connaissance. C'est ce qui fait que pour cet impérieux Nietzsche, dès que la connaissance rationnelle est possible, elle est commandée. Peut-être nos autres vertus se dissoudront-elles sous son analyse. Une vertu les prime toutes, celle de la probité intellectuelle.

C'est la dernière morale, celle dont, nous aussi, nous écoutons encore la voix, celle que, nous aussi, nous savons vivre encore. Sur ce point-là nous sommes, à notre tour, des hommes de conscience (1).

Mais il n'y a pas de conscience, si nous n'avons d'abord cette probité de l'intelligence. C'est une vertu rare et jeune. Son avènement date d'hier. Elle peut manquer à des âmes élevées. Elle manque aux âmes religieuses à cause de leur anxieux attachement à leur piété même. Des peuples entiers, tard venus, comme le peuple allemand, s'en montrent dénués (2). *Ces croyances sentimentales, où se transmettent pour nous les jugements des ancêtres, Nietzsche exige que nous les dégagions de leur enveloppe héréditaire, pour les élever à la clarté intellectuelle. Plus d'une certitude ancienne peut-être s'évanouira. Mais les dieux, qui naissent au fond de la conscience, éploieront leurs ailes. Notre âme rajeunie montrera à nu ses qualités pures. L'humanité actuelle a grandi dans une atmosphère fiévreuse de haine, d'amour, de faux jugements qui l'empoisonnent. Pourtant que l'habitude se fortifie en elle, non de haïr et d'aimer, non de condamner ou d'absoudre, mais de comprendre, une humanité tout innocente et sage prendra la*

---

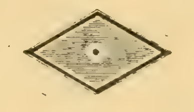
(1) *Morgenröthe.* Préface de 1886, § 4. (*W.*, IV, 8-9.)
(2) *Ibid.* § 197. (*W.*, IV, 191.)

place de notre vieille race inique, empoisonnée de ressentiment par ses remords illusoires (¹).

Ainsi cette pensive lumière que l'esprit pose sur le réel, l'imprègne jusqu'à le transformer, et elle transforme l'homme qui pense. La connaissance rationnelle recrée des civilisations. Elle résorbe toutes les qualifications introduites par l'homme, y compris le bien et le mal. Mais elle les restitue, épurées, transformées en vertus qui n'avaient jamais encore habité la terre :

Quand ton regard sera devenu assez vigoureux pour plonger jusqu'au fond du puits ténébreux de ton être et de ta connaissance, peut-être aussi verras-tu se lever dans son miroir les constellations lointaines des civilisations qui ne sont pas encore (²).

(¹) *Menschliches*, I, § 107. (*W.*, II, 111.)
(²) *Menschliches*, I, § 292. (*W.*, II, 267.) Et encore *Morgenröthe*, § 551. (*W.*, IV, 360.)



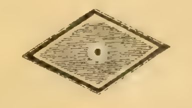
NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

La philosophie intellectualiste de Nietzsche, qui, si elle avait pu être achevée sans déviation, constituerait peut-être un événement européen plus grand encore que son Renouvellement de toutes les valeurs, a été de tous ses systèmes le plus négligé. Le premier exposé intelligent fut celui de Mme Lou Andréas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, 1894, pp. 80-151. — Henri Lichtenberger, dans *la Philosophie de Nietzsche*, 1898, ne réserve à la période positiviste que quelques pages (pp. 93-100). — C.-A. Bernoulli, dans *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, 1908, ne manque pas, malgré sa légitime prédilection pour le dernier système, d'apporter des analyses psychologiques propres à éclairer le système intellectualiste (t. I, pp. 105-328). — Un faisceau d'aperçus spirituels, mais souvent injustes et légers, dans l'orgueilleux livre de Johannes Schlaf, *Der Fall Nietzsche, eine Ueberwindung*, 1907, pp. 105-217.

Les exposés les plus cohérents philosophiquement sont Raoul Richter, *Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk*, 1903, pp. 146-181 ; — René Berthelot, *Un romantisme utilitaire* (Le pragmatisme chez Nietzsche et chez H. Poincaré), 1911 ; — et le livre américain de William M. Salter, *Nietzsche the Thinker*, 1917.

Heinrich Römer, *Nietzsche*, 2 vol. in-8°, 1921, offre un résumé scolaire commode, où l'analyse des ouvrages, au t. I, est souvent faite simplement à coups de citations. L'analyse de la doctrine au t. II se présente sous la forme d'un répertoire, où, sans distinction de périodes, chacune des idées de Nietzsche a sa monographie succincte et élémentaire.

Il faut ajouter de bonnes études de détail : Eisler, *Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik*, 1902 ; — Rittelmeyer, *Friedrich Nietzsche und das Erkenntnisproblem*, 1903 ; — et surtout peut-être Julius Zeitler, *Nietzsches Aesthetik*, 1900. De jolis chapitres sur chacun des livres de cette période, dans Richard M. Meyer, *Nietzsche, sein Leben und seine Werke*, 1913, pp. 291-386. — Quelques magnifiques développements dans Ernst Bertram, *Nietzsche*, 1919 (chapitres *Gerechtigkeit*, *Krankheit*, *Sokrates*) ; et dans Friedrich Muckle, *Nietzsche und der Zusammenbruch der Kultur*, 1921 (chapitres *Mephistopheles*, *Der Kranke*, *Asket und Christ*).



LIVRE PREMIER

L'Évolution de la Vie de l'Esprit.

Nietzsche est un homme de son temps en ce qu'il fut gagné, comme tous ses contemporains, par l'immense espérance née du transformisme. On crut que, les lois de la sélection des vivants une fois découvertes, nous aurions le pouvoir de faire naître une humanité nouvelle. On put espérer que ces lois s'appliquaient à la structure morale de l'homme et à la structure des sociétés. Cette espérance propageait un enthousiasme presque religieux; et elle déclarait la guerre à toutes les autres religions.

L'intérêt philosophique du transformisme, a écrit Félix Le Dantec, est qu'il nous oblige à affirmer l'évolution progressive, non seulement de nos caractères physiques ou morphologiques, mais de nos caractères moraux eux-mêmes. Et il est curieux que les plus illustres apôtres du transformisme aient méconnu ce côté prodigieux du nouveau dogme... (1).

Nietzsche n'a pas méconnu la grandeur de l'événement, non plus que Darwin et Herbert Spencer avant lui. Mais il croyait que les moralistes français, de Montaigne à Stendhal, lui offraient une science des structures de l'âme plus exacte que la psychologie anglaise. Et par l'enseignement de Rütimeyer, puis de Naegeli et de

(1) Félix Le Dantec, *Science et Conscience*, 1908, p. 273. — De même, quoique très positiviste, Le Dantec a pu écrire : « Le véritable intérêt de la biologie, *c'est qu'elle est une religion*... Et je crois que je ne suis pas le seul à goûter le côté religieux de la biologie; tous ceux qui font de la biologie sont dans le même cas. » *Ibid.*, p. 270.

Wilhelm Roux, il retrouvait plus intacte la tradition de Lamarck. Les sciences historiques s'évertuaient depuis deux siècles à montrer que les croyances, les formes d'art, les idées, les institutions sont entraînées dans un flux sans arrêt. Mais l'histoire ne peut relever que des faits qui, massifs ou intimes, se révèlent uniques. S'il existait une morphologie morale, une ossature des formes de l'esprit, on allait pouvoir saisir des faits généraux vastes, qui se reproduiraient avec régularité. On saisirait les métamorphoses lentes des structures mentales. On en ferait naître de nouvelles, par croisement, par greffe, par toutes les méthodes de sélection que suggéreraient les lois du transformisme intérieur.

« Je n'ai besoin, disait Nietzsche, d'aucune religion ni d'aucun art. » En effet, ni l'art ni la religion ne scrutent et n'avouent leurs origines humbles. L'intelligence seule accepte cette enquête sur sa généalogie ; et, loin de s'y dérober, elle s'en acquitte. C'est pourquoi elle juge en dernier ressort. Elle refuse l'hommage traditionnel aux grands initiés, aux métaphysiciens, aux génies artistes, aux prophètes et aux saints. Incorruptible à leur grandiloquence, elle n'accueille que leurs titres vrais, cette part de raison déposée peut-être dans leur œuvre irrationnelle. La liberté de l'esprit démontrera donc elle-même comment elle s'est établie. En remontant à ses origines, d'où elle s'est lentement détachée, elle a découvert le secret de notre affranchissement. Mais elle ne tolère pas les puissances qui nous ramèneraient à la servitude.



CHAPITRE PREMIER

LA GENÈSE DE LA LIBERTÉ DE L'ESPRIT

La *liberté de l'esprit* est, dans le deuxième système de Nietzsche ([1]), le type supérieur de l'activité intellectuelle. Elle remplace, dans ce système d'essence voltairienne, l'idée que Nietzsche s'était faite, au temps de ses premières spéculations, d'un génie philosophique installé d'emblée dans la certitude, parce qu'il vivrait par delà le monde de la connaissance relative, dans la mémoire unique, dans l'unique imagination et dans l'unique vouloir qui sont immanents à l'existence universelle. Nietzsche ne croit plus qu'il y ait une telle région des réalités connaissables aux seuls initiés; et s'il n'existe pas une telle demeure des réalités dernières, la croyance s'évanouit en une initiation qui nous y ferait pénétrer comme par un sacre.

Le problème de la liberté de l'esprit se pose, dans ce système, comme se posait autrefois pour Nietzsche le problème de l'*illusion de la connaissance* ([2]). Nietzsche se demandait alors comment, de la foule des perceptions,

---

([1]) Nous désignons ainsi le système qui comprend les *Choses humaines, trop humaines*, le *Voyageur et son Ombre*, l'*Aurore*, le *Gai Savoir*, et tous les fragments composés entre 1876 et 1882. Dans le *Gai savoir* on peut constater déjà un glissement du système.

([2]) V. là-dessus *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, p. 173 sq.

illusoires au regard de la réalité métaphysique dernière, peut naître une connaissance scientifique. Il ne croit plus, après 1876, qu'aucun aperçu nous soit ouvert sur un royaume situé derrière les phénomènes. Il lui faut, avec du sensible pur, construire de la vérité. Il faut, comme par le passé, qu'on fasse sortir du chaos l'esprit organisateur qui fonde la science. Mais cet esprit devra assigner lui-même la limite et la valeur de la connaissance ainsi acquise, puisqu'il n'y a plus de réalité transphénoménale, dont l'intuition puisse nous faire apercevoir la relativité de tout savoir. Cette faculté de définir ce qui, au regard de toutes les autres opérations mentales, sera la connaissance vraie, mais de s'en émanciper aussi au point de la circonscrire, d'en mesurer la portée et de la juger, est ce que Nietzsche appelle la *liberté de l'esprit*.

Le premier système de Nietzsche essayait une conciliation du darwinisme et du schopenhauérisme. Il était darwinien en ce que la loi de sélection lui paraissait s'appliquer aux faits de l'esprit. Il était schopenhauérien en ce qu'il imaginait que la lice où entrent en lutte les mots, les idées, les images, les tendances, c'est, au fond, cette mémoire universelle, dans laquelle se produisent, comme sur une arène éclairée de lumière, les efforts multiples d'une imagination et d'un vouloir, universels aussi, mais divisés par le mystère de l'individuation, qui n'en fait apparaître qu'une part et comme un filament détaché dans chaque individu. Vers 1876, Nietzsche cesse d'être darwinien. Rütimeyer lui a donné du transformisme une interprétation qui le rapproche du Français Lamarck et de l'Anglais Cope [1]. Il n'attache plus qu'une importance secondaire à la lutte pour la vie. La concurrence vitale entre les faits mentaux n'explique donc pas l'évolution de

---

[1] V. *La Jeunesse de Nietzsche*, p. 382 sq.

l'esprit, et le théâtre même de cette lutte n'est pas ce que croyait Nietzsche jusque-là. Pour le transformisme lamarckien qui sera celui de Nietzsche désormais, ce qui importe, c'est le milieu, et l'énergie intérieure des vivants qui essaie de le vaincre après l'avoir exploré. Il faut définir ce milieu et cette énergie. Pour s'expliquer comment peuvent naître parmi les hommes le goût du vrai et la discipline rationnelle, où consiste la liberté de l'esprit, il faut une psychologie nouvelle de la connaissance et du vouloir.

I. — Les rapports du savoir et du vouloir.

Le milieu où apparaissent les premières lueurs d'une conscience est un chaos informe qu'aucune clarté ne traversera jamais au delà d'une profondeur toute voisine de nous. Des sollicitations nous arrivent du dehors. Cela n'est pas difficile à constater, aujourd'hui qu'une conscience pleine d'erreurs, mais invariable sur de certains genres de faits, a réussi à se constituer. Ce remous d'ondulations, dont la nature nous reste inconnue, et dont le brisant seulement vient jusqu'à nous, comment le fixer, lui trouver un rythme et un sens, tout ce qui en fera une connaissance ? La vérité est que l'intelligence ne sortirait pas des choses, si elle n'y était d'avance contenue [1]. Loin de dire, avec Schopenhauer, que c'est le vouloir, Nietzsche pense à présent que c'est l'intelligence qui est innée aux choses ; mais c'est une intelligence qui ne se connaît point ; et le progrès de l'évolution consiste à lui donner la révélation d'elle-même.

A cette époque de sa vie, Nietzsche ne justifie pas encore en détail sa théorie de la matière, comme il le fera

---

(1) *Morgenröthe*, posth., § 82. (*W.*, XI, 188.)

plus tard. Nul doute qu'une justification de sa pensée ne fût déjà présente à son esprit. Il prend conseil de bons physiciens du XVIII[e] et du XIX[e] siècle. Mais les affirmations qu'il en tire affectent une attitude un peu abrupte dans les brouillons qui nous restent de ses recherches physiques. Il conçoit la matière comme une multiplicité de centres d'énergie, d'où rayonnent des forces vives. Leur action suit un certain chemin, s'il est permis de le désigner ainsi par métaphore. Car les dimensions de l'espace sont une création tardive de l'esprit [1] et on ne saurait représenter géométriquement ce qui se passe en dehors de toute pensée et avant elle. Or, pour une même source de l'énergie dépensée et une même résistance opposée à son action, le chemin parcouru est certainement le même. Ou si l'on admet une variation constante de tous les centres par déperdition constante et reconstitution interne de la force, on peut encore prévoir que le chemin parcouru, l'action exercée sera en tous les cas presque pareille. Mais, se heurter à un obstacle et, devant une résistance identique, rebrousser chemin de la même façon, c'est *reconnaître* cet obstacle ; et modifier ainsi son chemin, c'est *raisonner*. Déjà dans les énergies inconnaissables, dont la mécanique nous donne ultérieurement une représentation imagée et intelligible, il y a ainsi de la pensée *raisonnante* et de la *mémoire* [2].

A notre tour pourtant, et dans tous les atomes de notre organisme, nous sommes des centres d'énergie. Nous sommes influencés et nous réagissons contre les influences subies. Nous heurter contre autrui, voilà notre premier savoir. Il est inconscient ; et la difficulté n'est pas de comprendre qu'il le soit, mais d'imaginer comment il peut en-

---

(1) *Ibid.*, § 70. (W., XI, 180.)
(2) *Ibid.*, § 82. (W., XI, 188.)

trer dans une conscience, alors que la conscience n'est pas encore née. Nietzsche s'évertuera donc à se demander comment cette conscience s'éveillera. Il y voit une œuvre de cette mémoire qui, obscurément, se constitue même dans le jeu des influences mécaniques. Cette mémoire n'a pas d'organe particulier. Elle est une propriété de la matière et une habitude que prennent, dans l'exercice de leur action la plus fréquente, les centres d'énergie. Tous nos nerfs sont ainsi des accumulateurs d'expériences anciennes ([1]). Les centres d'énergie qui composent notre corps forment un tout plus solidaire que n'est le tout plus vaste qui englobe à la fois notre corps et le milieu où il baigne. Des ondulations traversent ce tout. Elles y sont reçues et en émanent. Il y a entre elles cette irréductible différence que les unes reçoivent leur sens et leur qualité du monde extérieur, et, les autres, du système des forces solidaires que nous appelons le corps. Les mouvements ondulatoires qui nous traversent paraissent donc se passer entre deux pôles. Ils semblent dessiner des foyers autour desquels ils divergent et convergent, comme la limaille de fer dessine des circuits autour des deux pôles d'un champ magnétique. L'un de ces pôles est toujours situé au-dedans du système de forces qui est notre corps. Il est, en ce sens, invariable ; et nous l'appelons le *moi*. L'autre pôle est plus changeant. Il est en dehors de ce système de forces ; et il s'appelle une *chose*. Mais une fois créé ce fantôme intérieur, que dessinent les afflux d'énergie qui y aboutissent ou en rayonnent, sa destinée nous intéresse plus qu'une autre. Car nous ne sommes que cette image tremblante dessinée par un arc voltaïque d'ondulations. La mémoire matérielle, qui l'a constituée, permet aussi des comparaisons avec ce que fut la même image

([1]) *Morgenröthe*, posth., § 311. (*W.*, XI, 280.)

dans le passé. Les énergies qui y ont leur source diminuent ou augmentent. La notion de cette diminution ou de cette augmentation est un *jugement.* Mais de sentir diminuer ou augmenter sa force, c'est là, comme l'avait bien vu Spinoza, toute la douleur et toute la joie. Plaisir et douleur sont d'origine intellectuelle. Toutes les émotions sont l'œuvre de cette intelligence, d'abord inconsciente, qui travaille dans la matière elle-même et qui arrive à la conscience de soi par la mémoire.

Ainsi Nietzsche ne quitte pas, dans la théorie de la connaissance, l'attitude qui fut toujours la sienne, dès son premier système, et qu'il occupera encore à la fin de sa vie. Son système mérite, dès le début, le nom de *perspectivisme* qu'il lui donnera plus tard. Il n'y a pas de *choses externes* stables, et il n'y a pas de *moi* permanent. Il existe des centres autour desquels circule l'onde ruisselante des énergies ; et tout ce qu'il y a de permanent, c'est la forme de ce ruissellement dont s'alimente à tout instant le foyer même d'où il semble s'écouler. Mais c'est cette configuration permanente que la mémoire retient, parce qu'elle ne retrace elle-même que le chemin parcouru par les effluves de force ; et c'est pour cela que la région traversée par les énergies paraît découpée en champs d'action qui délimitent l'étendue hors de laquelle les différents centres de force ne parviennent plus à faire sentir leur efficacité. Pour chacun de nous, l'un de ces centres est son *moi* ; et tous les autres sont des *choses.*

S'il en est ainsi, nous ne pourrons jamais aspirer à une perception exacte de l'univers. Nous n'aurons de lui que la vue perspective qui s'ouvre du point d'observation où nous sommes placés. Nous sommes plongés dans un milieu mouvant, et notre première illusion est de croire que nous existons d'une existence substantielle, quand nous ne sommes que ce lumineux fantôme, né de la

décharge simultanée, en un endroit, d'énergies qui, peut-être, s'y sont accumulées un temps, mais qui viennent du dehors et qui, le plus souvent, y passent sans s'arrêter. Notre seconde illusion est de croire réels ces autres spectres appelés par nous des objets, et qui ne sont que l'aspect que prennent, à la rencontre des nôtres, les énergies en ébullition autour de nous.

Il est vrai toutefois que nous semblons réagir contre ce milieu mouvant de forces qui nous baignent. Quel est le nom mental qu'il faudra donner à notre énergie intérieure, qui elle-même nous est révélée par la mémoire ? Ce qui est sûr, c'est que toujours les impressions nous viennent du dehors déformées. Il n'y a jamais d'exactitude dans la donnée de notre vision, de notre ouïe, de notre toucher. Notre élasticité organique et intérieure ne reçoit pas d'impressions qu'elle conserve passivement. Elle les élabore comme par jeu (*ein spielendes Verarbeiten*) [1]. Dans sa forme la plus déréglée, la plus tâtonnante, la plus irrégulière de rythme, on peut l'appeler *imagination*. Ce terme désigne avec assez de propriété, du moins au regard de la conscience, l'adaptation qui se fait entre l'énergie intérieure et le milieu où elle se débat. Il nous fait comprendre, par une foule d'expériences immédiatement présentes à notre souvenir, que cette adaptation ne va pas sans réactions fausses, qui ont pour effet de compromettre la vie, c'est-à-dire la durée et la force de ce foyer de lumière qui est notre personnalité désormais consciente. Mais les dangers qu'elle court, les blessures qu'elle a values à notre sensibilité, l'instruisent. Les jugements accumulés dans la mémoire la rectifient. Cette imagination, réfrénée et

---

[1] *Morgenröthe*, posth., § 306. (*W.*, XI, 278, 279.)

tenue en lisière par le souvenir des maux d'autrefois, s'appelle la *raison*.

Entre l'*imagination* et la *raison* ne cherchons donc pas à établir une différence de nature; il n'y a qu'une différence de degré. Elles sont la même énergie intérieure, plastique et réagissante, mais dans une autre phase. L'imagination est une raison grossière, non épurée et comme sauvage. La raison est une imagination instruite par les heurts qu'elle a reçus du dehors ([1]). Nietzsche efface cette distinction entre la faculté des images et la faculté des métonymies, à laquelle croyait son premier système. Au fond de nous s'écoulent ces courants d'énergie qui nous traversent et qui sont les penchants. Les images et les pensées sont des formes que dessinent en nous ces courants. Elles sont déjà, si l'on veut, des signes, puisqu'elles se réduisent à des contours extérieurs. Mais images et pensées peuvent être à leur tour désignées par ces signes que sont les mots. Nous pensons et nous rêvons avec des mots, sans doute. Mais ce qui rêve et pense, ce sont nos penchants profonds.

Comment alors un progrès de la pensée est-il possible, et comment se fortifiera l'intensité rayonnante du foyer intérieur? Le progrès de la pensée se fera selon la loi même qui l'a constituée. Il se fera par la *mémoire* et par la *comparaison*. Comprendre, c'est demander à nos penchants ce qu'ils disent à l'occasion d'un objet nouveau qui surgit devant nous. Mais c'est les interroger tous, en se souvenant de la force et de la direction de chacun d'eux. Nous n'aurons une satisfaction plus complète qu'en nous abandonnant à l'un de ces courants intérieurs ([2]). Chaque

---

([1]) *Ibid.*, § 308 (*W.*, XI, 279) : « Was ist denn Phantasie? Eine gröbere, ungereinigte Vernunft. Vernunft ist eine Phantasie, welche durch Schaden klug geworden. »

([2]) *Morgenröthe*, posth., § 321. (*W.*, XI, 284.)

penchant amène avec lui son antagoniste et nombre d'autres penchants qui, sans s'opposer à lui, le complètent et l'accompagnent comme des harmoniques infiniment ténus ([1]). L'accord intérieur résulte de la vibration simultanée de toutes nos cordes sensibles.

Ce qui ne satisfait pas à toute notre sensibilité, elle le repousse donc tôt ou tard, comme n'étant pas *vrai* pour nous. La vérité est ce qui donne à nos penchants la satisfaction la plus grande par la part équitable faite à tous. Cette satisfaction donnée les réfrène. Il s'établit par elle une comparaison de tous les penchants, plus exacte, une appréciation plus fine de ce qui est *nous* et de ce qui est le *dehors*. Il se passe un affinement croissant de la vue, de l'ouïe, du tact ([2]). La mémoire enregistre des diffncesére de plus en plus petites entre les sensations. Elle prépare, par des assimilations plus ténues, des associations plus délicates ou plus amples ; et toutes nos sensations se pénètrent de cette mémoire. Le souvenir omniprésent des impressions antérieures réduit l'importance des impressions neuves, qui seraient envahissantes sans cette comparaison. A propos de toute impression nouvelle, surgissent de notre souvenir les images reviviscentes, embryonnaires ou complètes, de notre vie mentale passée. Nous nous demandons s'il faut enrayer l'événement mental nouveau, avec les émotions qui s'y joignent, par une affirmation qui le contredise, par une image qui le détruise, par un jugement qui l'efface, par telle protestation que nous suggèrent nos habitudes et le cours ordinaire de nos penchants. Puis nous décidons. Cet interrogatoire de tout ce qui est le fond de nous, quand surgit un événement nouveau, c'est le *raisonnement*.

([1]) *Morgenröthe*, § 319. (W., XI, 283.)
([2]) *Ibid.*, § 308. (W., XI, 279.)

L'événement en est la mineure, qui surgit la première. Mais cet événement est aussitôt situé dans tout l'ensemble des affirmations antérieures qui constituent notre passé mental et qui sont la majeure de ce syllogisme. L'affirmation finale est déterminée par l'ensemble de nos tendances. Tout raisonnement a donc une marche prescrite par notre caractère. Toute pensée est un événement moral [1].

Au fond de la conscience raisonnante elle-même, il y a donc un jeu d'appétits inconscients. Il est nécessaire de le savoir. Car si l'on équilibre ces penchants obscurs, il est impossible de les méconnaître. Rien ne nous fait mieux apercevoir la nécessité d'affiner notre faculté psychologique par des comparaisons de plus en plus approfondies, de plus en plus ténues, de plus en plus amples. Il faut promener sur une sensibilité élargie chaque jour un faisceau de plus en plus clair de pensée. Une mémoire comparative nous fera apercevoir les rides de plus en plus nombreuses de cette mouvante surface. Mais le faisceau tremblant de la pensée claire n'atteindra tout de même que la crête des vagues. La conscience ne se pose, avec l'aide des mots où se fixe la mémoire, que sur les points culminants de notre sensibilité, ceux que la houle intérieure fait émerger plus haut ou ramène dans une lame plus régulière. Nous ne saisissons pas ce qui se trouve dans le creux et dans le revers des penchants; nous n'avons pas de dénomination pour les états moyens, les courants profonds, ni pour toute la fuite des émotions. La conscience que nous prenons de nous-mêmes, fût-elle d'une parfaite clarté, demeure donc très partielle: et quand elle n'est pas claire, elle ne s'établit même pas. Pourtant notre conscience de nous, c'est notre *opinion sur notre personne*. Dès qu'elle est constituée, elle travaille avec

(1) *Morgenröthe*, § 320. (*W.*, XI, 283.)

nous à notre destinée[1]. Elle fait partie de ces affirmations qui dictent d'avance notre adhésion aux pensées nouvelles ou motivent notre répugnance. Notre conscience de nous peut se tromper sur notre caractère, et elle peut le fausser. Des conflits graves sont inévitables en nous, si nous ne faisons effort pour rectifier cette conscience raisonnante par laquelle nous avons prise sur nous-mêmes, tandis que, par les énergies qu'elle éclaire, nous avons prise sur les choses extérieures. Mais nous avons l'air d'exprimer ainsi que la volonté réfléchie elle-même doit corriger la pensée. Or, nous n'avons pas encore parlé de cette volonté. Nietzsche a-t-il rétabli une sorte de primauté du vouloir, tandis qu'il disait que c'est l'intellect qui est le fond des choses ? La vérité est que les plus hauts sommets de l'intelligence ne se gravissent point sans une intervention multiple du vouloir prémédité. Mais il s'en faut que ce vouloir ressemble à ce qu'en pensait Schopenhauer.

Le vouloir n'est ni un fait psychologique simple, ni un fait fondamental. Il est très dérivé et très mêlé de raisonnement. Nietzsche pense que ceci a été bien vu par les Pyrrhoniens, par Montaigne ; par quelques rationalistes aussi, tel que Spinoza. Nous ne savons jamais comment se passent les actions humaines ; et ce que nous en savons ne suffit jamais à les expliquer[2]. Tous nos actes sont très différents de ce que nous imaginons consciemment. Nous avons assez pris l'habitude de nous rendre compte que la réalité externe ne ressemble pas aux données de nos sens. Il reste à prendre l'habitude de nous rendre compte que la vie de l'esprit ne nous est pas révélée par la conscience.

---

(1) *Morgenröthe*, §§ 115, 119. (*W.*, IV, 115, 123.)
(2) *Ibid.*, § 116. (*W.*, IV, 117.)

Au fond de nous il y a un flux et un reflux d'appétits. Ce sont ces tendances qui déjà, dans la connaissance, présentent au dehors un épiderme destiné à être blessé de tous les chocs d'où sortira notre savoir le plus solide. Mais ces tendances elles-mêmes nous ne savons ce qui les alimente. Les événements quotidiens jettent des proies successives à tous les instincts de notre nature. Nous étendons vers ces aliments les tentacules de nos appétits divers. C'est hasard si tous nos appétits y trouvent à se rassasier. Il est plus ordinaire que de certains appétits attendent longtemps pour s'assouvir; et il y a des instincts qui se dessèchent d'épuisement. C'est cet instinct affamé qui rêve et imagine, et notre imagination n'est que l'interprétation par la conscience de cette vie de nos instincts (*Triebe*) qui cherchent à s'adapter [1]. On peut dire que l'appétit traduit en langage pratique ce que l'imagination exprime en langage de la connaissance.

Mais comme il n'est rien dans l'homme, qui ne soit action à la fois et connaissance, l'appétit lui-même, comme l'imagination, déjà se mélange d'intelligence. Ce vide intérieur, qui traduit le désir, est douloureux. Or, souffrir, n'est-ce pas une appréciation, et dès lors un jugement? De plus, cette détresse s'accompagne d'une certaine opinion au sujet des moyens d'apaiser sa douleur. De notre mémoire surgissent les images d'expériences antérieures, où il était remédié à une disette pareille et à une semblable peine par des satisfactions dont la joie n'est pas oubliée. Notre instinct affamé se jette sur la proie qui éveille en lui le souvenir des apaisements d'autrefois; ou, s'il est sevré de toute pitance, il l'imagine et se met en quête. Il se fait une soudure entre la vive tendance

[1] *Morgenrothe*, § 119. (W., IV, 120-124.)

présente et le souvenir des moyens qui l'ont autrefois satisfaite. Dire à une personne : « Je vous aime », c'est lui dire : « Quelque chose aime en moi, et il se produit en moi cette *pensée* que vous êtes seule en mesure de remédier à cette pénurie [1]. » Chimérique ou non, c'est une opinion intellectuelle que nous exprimons de la sorte ; et nos plus violentes amours ne sont que des jugements auxquels nous adhérons avec un fanatisme plus tenace. Mais par un renversement fréquent dans l'optique mentale, ce qui n'est et ne peut être qu'un moyen auquel nous nous arrêtons par raisonnement, apparaît comme une fin poursuivie. L'opération mentale achevée, une disette intérieure, une émotion douloureuse, le souvenir de la joie d'autrefois associée à l'objet qui la causait, ou à l'image d'un objet pareil qui la causerait de même, aboutissent, en raccourci, à souder la tendance à l'idée d'un objet qui la satisfasse, le désir à l'idée de sa fin. Tout est prêt alors pour la suprême illusion qui est celle du libre arbitre.

Le vouloir réfléchi est illusoire parce qu'il imagine : 1° *un but*, comme faisait le désir ; 2° un *chemin suivi* pour l'atteindre. Car ce *chemin* et ce *but* sont des faits isolés artificiellement par une mémoire qui se figure, entre un point de départ et un point d'arrivée, un espace vide jalonné d'une série de moyens termes [2]. Il n'y a rien de tel. Dans le chemin parcouru, une foule de tronçons de chemins échappent au coup d'œil qui cherche à les embrasser. Le but est atteint, mais il n'est pas voulu. L'arrivée au but n'est qu'une infime partie du résultat produit. Une onde large et continue d'énergies actives émane de nous, ou plutôt nous remplit, parce qu'elle

(1) *Morgenröthe*, posth., § 325. (*W.*, XI, 285.)
(2) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 11. (*W.*, III, 197 sq.).

nous entraîne et nous porte jusqu'au terme que notre aspiration, dupe des mots, se représentait ; mais elle déferle par delà cette borne. Nous ne savons jamais si nous atteindrons la fin vers laquelle nous sommes emportés sur un radeau à la dérive. Notre vouloir n'est qu'une expérience tâtonnante où nous mettons à l'épreuve nos forces; une façon de gouverner à l'estime jusqu'à ce que nous trouvions le courant favorable.

Mais de même que le but, si nous y sommes portés par un courant propice, est comme enveloppé d'une vague plus large qui le dépasse, de même la notion que nous nous en faisions avant de le choisir était multiple. Nous pensons plus de choses que nous n'en réalisons. C'est que notre mémoire se joue seulement à la surface du courant émotif qu'elle illumine de mouvants reflets. Des terres lointaines se mirent dans cette surface pensante, et semblent proches. La diversité des fins que nous représente le souvenir, simule un domaine de liberté, qui est pur mirage [1].

Nous hésitons entre des fins diverses : C'est que nous ne connaissons pas notre pouvoir vrai. Il y a beaucoup d'impuissance dans cette faculté que nous nous attribuons de choisir; et la liberté que nous nous attribuons, n'est qu'une abdication du vouloir actif devant la pensée qui imagine sans agir. Nous nous figurons qu'il y a en nous un conflit des mobiles, et que, dans l'équilibre où se tiennent nos énergies attachées avec une vigueur égale à un même levier, c'est la pesée additionnelle exercée par notre volonté qui décide de l'orientation finale du système de forces où consiste notre personnalité physique et morale. La vérité est que nous n'avons aucun moyen d'évaluer la force des mobiles; et en juger d'après le

(1) *Morgenröthe*, § 125. (*W.*, IV, 126.)

mouvement effectif qui résulte de la prédominance de l'un d'entre eux, c'est, comme les psychologues déterministes l'ont vu de longue date, nier le libre arbitre qu'on voulait sauver.

Nietzsche ne conteste pas qu'il puisse y avoir un tel conflit de mobiles. Mais il croit qu'il échappe à notre vue et qu'il se passe dans l'inconscient. Des habitudes anciennes, quelque sourde répugnance, une attraction inconnue de nous-mêmes, un jeu brusque de l'imagination, un sursaut de passion momentanée, tout ce que nous ne connaissons pas et ne pouvons jamais supputer, voilà sans doute ce qui nous décide au moment d'agir. Nous mettons en ligne nous-mêmes, d'une façon consciente, les *effets probables* de l'action sur laquelle nous délibérons, et nous comparons les effets possibles d'actions différentes. Pendant ce temps, notre décision réelle s'élabore sans nous. La lutte des mobiles n'apparaît un instant à la conscience que par cette considération des effets présumés. C'est comme si une aile de notre ligne de bataille était visible pour nous sur une haute colline, et tout le reste dissimulé dans les profondeurs. La victoire et la défaite peuvent être décidées, sans que le poste visible que nous avions placé sur les cimes ait cédé, et alors que le gros de troupes avançait ou était déjà refoulé dans les ténèbres [1].

L'illusion vient de ce que nous constatons la régularité avec laquelle de certaines représentations en nous sont suivies de certains actes. Cette régularité nous habitue à une prévision, qui se trouve souvent vérifiée. Un homme passionné, qui est surpris par ses propres actes, ne se sent pas libre ; il se croit l'esclave d'influences démoniaques. Mais, parce que nous pouvons prévoir quel-

[1] *Morgenröthe*, § 129. (W., IV, 129.)

quefois nos actes, nous nous en croyons les maîtres [1]. De notre *savoir*, nous déduisons un *pouvoir* imaginaire. Comment ne voyons-nous pas le sophisme? Nous rions de celui qui sort de sa demeure, à l'aube, à la minute où le soleil sort de la sienne, et qui dit : « *Je veux* que le soleil se lève »... Mais nous avons beau rire! agissons-nous différemment, quand nous employons ce mot : « Je veux [2] » ? Ce mot n'enveloppe pas une moindre chimère. Nous nous attribuons, comme cet homme, un magique pouvoir, parce qu'il nous est donné de prévoir ce qui se passe en nous. Nous nous croyons thaumaturges, parce que la marche régulière des choses nous a permis d'être facilement prophètes.

Nous ne sommes pas plus libres que l'homme saisi à l'improviste, dans son tempérament sujet à soubresauts, par une passion qu'il ne se connaissait pas. La succession régulière est une chaîne de plus. Se croire libre, c'est ne pas sentir cette chaîne et l'accepter; c'est prévoir le retour de ce qui a toujours été, et consentir à ce qu'on prévoit. Dans ce sentiment de la liberté, l'intelligence collabore avec tout notre inconscient. L'intelligence fournit une prévision faite de souvenirs. L'adhésion que nous donnons à ce pronostic est le signe que tous nos penchants l'adoptent. Chacun trouve sa liberté là où il place son *sentiment de la vie* le plus vif; et c'est pourquoi il la trouve, selon sa nature, tantôt dans la passion, tantôt dans l'obéissance au devoir, tantôt dans le besoin de savoir, et tantôt dans le caprice aveugle [3].

Ainsi les qualités que nous attribuons à notre vouloir viennent d'une *erreur de jugement*. Nous discernons mal

---

(1) *Ibid.*, posth., § 330. (*W.*, XI, 289.)

(2) *Morgenröthe*, § 124. (*W.*, 125.) Ce passage aurait-il influencé le poète de *Chantecler* ? Chez Nietzsche il est une réminiscence de Gœthe.

(3) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 9, 10. (*W.*, III, 195-197.)

nos déterminations intérieures et le lien qui les joint à nos actes. Cette similitude que nous croyons constater entre des circonstances présentes et celles du passé, et qui nous fait conclure que nous pouvons aujourd'hui ce que nous avons accompli autrefois, est tout imaginaire. Il n'y a pas deux états d'esprit qui se ressemblent ; et l'on ne peut pas isoler, des actes où elles aboutissent, les dispositions d'âme qui les couvaient. La réalité est un courant continu d'énergies, où le moi s'oriente et dont le remous lui paraît se diriger vers lui, puis refluer vers le dehors. Le courant ne s'arrête pas, et il ne se reproduit que par le dessin le plus superficiel de ses vagues changeantes. Voilà pourquoi il est vain de comparer le présent au passé, et de tirer de cette comparaison un sujet de douleur et de joie, de remords ou d'encouragement.

Les sophismes fonciers de l'intelligence nous entretiennent dans cette illusion d'un vouloir maître de lui, et qui a lieu de rougir ou de se glorifier d'actes dont il serait responsable. Mais, sans cette illusion qui nous a fait croire que l'homme est seul libre dans un monde de faits pesants et liés, sinon par des lois, du moins par de brutales régularités, il est vrai que l'homme ne serait pas devenu ce qu'il est : « le suranimal, le presque Dieu, le sens de la création, la solution de l'énigme cosmique, le grand souvenir et le grand contempteur de la nature, l'être qui appelle *son* histoire, l'histoire universelle » (1). Ainsi nous nous trouvons arrivés à ce tournant de l'histoire des hommes. Tous les grands résultats de la civilisation passée ont été acquis grâce à cette illusion qui nous fait croire à des actes libres et dirigés vers des fins. La recherche de Nietzsche, au contraire, aboutit à ce résultat nouveau : une telle action n'est pas seulement illusoire,

(1) *Der Wanderer und sein Schatten*, §§ 11, 12. (*W.*, III, 197-199.)

elle est inconcevable [1]. Comment la civilisation future ne serait-elle pas menacée?

II. — Psychologie de la liberté de l'esprit : La nouvelle notion de la Vérité.

Il n'y a qu'une chance de salut; et il faut la courir désespérément : c'est de renoncer à toute illusion; de nourrir en nous un *goût de la vérité*, à ce point sévère et pur qu'il ne tolère le mélange d'aucun mensonge, même réputé bienfaisant, et dédaigne une consolation faite d'une défaillance intellectuelle. La liberté qui nous serait acquise par cette discipline intellectuelle ne serait pas une liberté chimérique d'arrêter le cours inéluctable des choses. Elle serait *liberté de l'esprit*.

Il reste à savoir si nous pouvons l'atteindre, et si cette vérité, dont le besoin est né en nous, par dégoût d'une illusion qui a perdu pour nous son attrait, n'est pas elle-même une dernière chimère. Nietzsche croit que la vérité est comme un dernier produit de l'évolution mentale, et qu'elle naît, comme un *organisme* tardif et plus compliqué, à la longue suite des erreurs qui la précèdent.

Assurément, il nous est impossible de rien changer au fait fondamental du « perspectivisme » de la connaissance. Chacun de nous a, autour de lui, un étroit horizon : et il rapporte à cette ligne d'horizon, et à un point de vue qui est nécessairement donné à son regard par la position qu'il occupe, l'appréciation de toutes les distances morales et physiques et de tous les changements qui s'offrent à lui.

---

[1] *Morgenröthe*, posth., § 336 (W., XI, 291) : « Es ist der grœsste Wendepunkt der Philosophie, da man die Handlung nach Zwecken nicht mehr begreiflich fand; damit sind alle früheren Tendenzen entwertet. » Il y a cependant encore des interprètes de Nietzsche qui croient pouvoir identifier la philosophie des valeurs avec une philosophie finaliste.

La fuite de toutes les lignes est d'emblée déterminée par cette situation de l'observateur. Les habitudes de nos sens nous ont enveloppés d'une trame de données dont pas une ne reproduit le monde vrai; et nous sommes captifs de ce réseau comme des araignées dans leur toile. Nous ne pouvons saisir que les proies qui viennent s'y prendre. Nous ne pouvons nous élever dans le réel par un élan qui manquerait de point d'appui. Mais, ce que nous pouvons faire, c'est étendre, par une perception élargie et par des comparaisons renouvelées, notre prise sur les choses; c'est aussi nous déprendre des illusions anciennes, une fois que nous les avons aperçues comme telles. Ce n'est pas changer de procédé. La vérité se constitue comme l'illusion sensible elle-même : mais des fragments de cette illusion se détruisent sans cesse par l'épreuve d'une pratique poussée en tous sens. La vérité est une erreur corrigée par une lente adaptation de nos moyens d'action imparfaits, mais étendus dans leur portée et affinés dans leur efficacité proche.

La *vérité*, comme la donnée illusoire des sens, sera d'abord « ce qui assure l'existence » des hommes qui l'adoptent (¹). Mais comment sommes-nous sûrs de cette importance vitale de certaines constatations? N'est-ce pas là un jugement déjà? et qu'est-ce donc qui le fonde? pourquoi est-il vrai? Au regard de l'intelligence il n'y a que des vérités individuelles. Dès qu'il s'agit de la destinée des collectivités, nous entrons dans la région des vérités morales. Ce dont l'individu périt, voilà ce qui, pour lui, est le contraire de la vérité, car c'est ce qui prouve jusqu'à l'évidence une fausse relation au monde ambiant. Il faudra voir plus tard, s'il n'y a pas, pour les hommes,

(¹) *Morgenröthe*, posth., § 79 (*W.*, XI, 186) : « Wahr heisst für die Existenz des Menschen zweckmässig. »

des actes utiles à la collectivité, mais funestes aux individus. Ces relations érigées en propositions seraient des contre-vérités pour les individus qui en souffrent. La difficulté capitale du système de Nietzsche, comme de tous les systèmes, est de faire la part de la vérité sociale et de la vérité de l'individu. L'effort tout entier de la philosophie de Nietzsche, qui n'aura de terme que dans le dernier système, consistera à s'élever d'une pensée individualiste à une nouvelle pensée sociale, quand il sera avéré que les représentations collectives anciennes sont illusoires et débilitantes.

La première conscience où vienne se condenser l'intelligence éparse dans les choses, est une conscience individuelle. Si fugitive et instable que soit cette lumière intérieure du *moi*, elle est la seule où l'intelligence arrive à se saisir. Les seules relations que nous puissions établir, ce sont celles de ce centre intérieur au milieu qui l'environne [1]. Une énergie essaie à tâtons d'avancer parmi les réalités, dont elle ne connaît, par les données des sens, qu'une ombre projetée sur son sentier. Ses efforts, ce sont précisément ses jugements, sériés en raisonnements. Ceux de ces jugements que nous estimons vrais, ce sont ceux que la pratique a démontrés capables de conserver ou d'aider la vie. Voilà pourquoi les idées traditionnelles ont tant de force et paraissent vraies toujours. Leur ancienneté est comme un gage de leur efficacité vitale. Elles nous épargnent la peine du tâtonnement dangereux dans les ténèbres. Elles dureraient sans doute toujours, s'il ne tenait qu'à nous. Mais c'est notre milieu physique et social qui change. En quelque manière nous sommes donc toujours mal adaptés, malades, et obligés par la nécessité à

---

[1] *Morgenröthe*, posth. § 79. (*W.*, XI, 186.) : « Es gibt nur individuelle Wahrheiten. »

produire des idées nouvelles. Et cet effort d'une adaptation meilleure est lui-même plein d'erreurs, qui augmentent encore le nombre de nos meurtrissures.

La pensée créatrice est en nous une douloureuse modification de notre structure d'idées traditionnelles, mais elle nous est imposée, comme à tous les vivants s'imposent des métamorphoses de structure, quand leur milieu a changé. Ces métamorphoses ne vont pas sans faire saigner les vivants qui les traversent. Beaucoup d'individus ne réussissent pas à les franchir victorieusement, s'engagent dans une impasse; et, soit que leur énergie trop riche ait trop précipité leur développement, soit que leur évolution ait retardé sur des conditions de vie nouvelles qui leur ont été faites, ils sont voués à la mort. Ainsi arrive-t-il des tâtonnements de l'esprit, et Nietzsche est à ce point frappé des dangers auxquels nous expose cette aventure nécessaire de la pensée, qu'il arrive, sur la destinée de l'être pensant, à deux appréciations qui diffèrent entre elles comme le découragement ou la confiance dont elles sont le signe.

1° Tantôt il arrive à Nietzsche de dire que la vérité aperçue ne sera jamais aussi bienfaisante que les fausses affirmations dont vivait notre vie instinctive ou notre vie sociale disciplinée par la foi. C'est ici le lieu où il se souvient de ses vieilles lectures byronniennes et de ce *Manfred* sur lequel il méditait adolescent :

Sorrow is knowledge: Thy who know the most,
Must mourn the deepest o'er the fatal truth,
The Tree of Knowledge is not that of Life [1].

Ainsi ce sont justement les âmes pensantes qui sont les plus endolories. L'effort qu'elles ont fait pour se déta-

---

[1] Byron, *Manfred*, acte I, sc. 1.

cher de la croyance ancienne, qu'une investigation élargie les oblige à quitter, leur a enlevé comme un épiderme qui les protégeait. Plus sensibles que d'autres, ce sont elles pourtant qui ont dépouillé tout ce qui, par une longue accoutumance, atténuait les heurts du réel. Elles sont nues dans le froid d'une ambiance qui n'a aucune douceur. Et Nietzsche se demande parfois si, pour elles, il ne vaudrait pas mieux mourir. Il pense qu'en fait, beaucoup d'hommes mourront du seul aspect de certaines vérités, comme ce jeune héros de Schiller, qui mourut pour avoir dévoilé l'idole de Saïs. De quelles blessures n'ont pas été atteints quelques-uns d'entre nous, Nietzsche le premier, en apprenant qu'il n'y a pas de Dieu, témoin invisible de nos actes comme de toutes nos pensées, et pas d'immortalité où les actes et les pensées trouvent leur récompense? Est-il inconcevable que le déchirement de savoir erronées des croyances si bienfaisantes puisse être mortel (1)? Et si la connaissance s'acquiert au prix de sacrifices pareils, ne vaut-il pas mieux, puisqu'il est impossible de revenir à la foi, renoncer à une vie décolorée sans elle, à jamais? Car il est malheureusement trop certain qu'il n'y a aucun rapport entre l'avancement du vrai et le salut de l'humanité (2).

2° Mais, d'autre part, l'utilité de la connaissance nous est attestée par une preuve centuple. La condition de l'homme est celle d'un immense affranchissement moral et matériel par le savoir. La vérité apporte du dommage à quelques-uns qu'elle blesse ou tue, comme l'invention d'un corps chimique nouveau ne va pas sans danger d'explosion ou d'intoxication. Il faut trouver des méthodes

---

(1) *Morgenröthe*, § 109. (*W.*, IV, 104.)
(2) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 517. (*W.*, II, 369.)
(3) *Menschliches*, II, § 13. (*W.*, III, 20.)

qui nous garent, des pansements et des contre-poisons qui nous guérissent, mais accepter avec impassibilité les risques attachés à l'invention qui, mortelle peut-être à son auteur, sera une œuvre de salut pour la multitude. Personne n'a le droit de nous imposer ce courage. Mais nous sentons, dans l'homme que ce courage anime, une vertu de transformation capable d'élever l'humanité à une destinée supérieure. Et puisque le courage existe en nous et qu'il y a rivalité dans la recherche audacieuse du vrai, c'est que celle-ci a, par elle-même, un attrait plus fort que toutes les douleurs qui ne nous seront pas épargnées.

Le résultat singulier, mais nécessaire, auquel Nietzsche est amené au terme de cette analyse, qui avait commencé par discerner de l'intelligence dans toutes les formes de l'activité même la plus aveugle, c'est de constater inversement que le ressort intérieur qui donne à l'intelligence son élan, est une impulsion du sentiment; et dans notre goût du vrai, il entre de la passion (1). Il n'y a pas à se montrer surpris de ce résultat, ni à s'en défier comme d'un paradoxe. L'un des préceptes provisoires les plus sûrs du scepticisme de Nietzsche, c'est la présomption qui cherche une origine humble et souillée aux choses mêmes qui seront grandes et pures. La vérité sort de l'erreur grossière; mais de même le goût du vrai est passion, qui s'épure par degrés. Il y a déjà probité intellectuelle à admettre que rien n'est mystérieux ni surnaturel. Il nous faut donc apprendre sans surprise que l'acquisition de toute connaissance, même la plus haute, suppose des mobiles très étrangers au besoin de connaître; et, sans ces mobiles instinctifs restés vivants même dans l'abstraction la plus ardue, la sélection des idées qui dégage le vrai ne

(1) *Morgenröthe*, posth., § 35 (W., XI, 169) : « Ich will ihn (den Trieb der Erkenntniss) als Passion behandeln. »

s'établirait pas. Toute l'ingéniosité psychologique de Nietzsche, et cette défiance clairvoyante qu'il emprunte à La Rochefoucauld, seront à l'œuvre dans cette analyse des mobiles humains qui nous amènent à construire une vérité capable de nous survivre.

Nous aimons le vrai, parce que nous y dépensons de la force et parce que la recherche du vrai est une gymnastique enivrante ([1]). Nous l'aimons parce qu'il y a de la joie à triompher d'idées anciennes. Nous l'aimons, parce que, dans le moment où nous le rencontrons, nous goûtons un instant le triomphe de nous sentir, par une vérité que nous détenons seuls, supérieurs à tous les autres hommes. Nous l'aimons dans sa forme scientifique, parce que la plupart des hommes vivent encore dans la monotonie grise des croyances admises, et que déjà cette attitude scientifique nous crée un privilège et une aristocratie ([2]).

Mais quand sera émoussée l'action de ces mobiles les plus forts, ceux par lesquels le savoir établit une distance entre nous et les autres hommes, il aura d'autres séductions plus fines qui en rendront l'emprise plus forte sur les âmes passionnées. L'intelligence des choses nous rend spontanément aimables, heureux, inventifs. Elle donne à l'âme une grâce et une souplesse que l'ignorance n'a jamais. Avec quelle raideur de dignité factice nous passons à travers la nature, la cité et l'histoire, faute de les comprendre ! Mais notre regard se pose avec douceur, et nous nous penchons avec affabilité sur tout ce qui d'avance nous sourit, parce que nous le comprenons ([3]).

Ainsi, le goût du vrai est fixé en nous, comme un besoin d'art, un instinct de netteté, un penchant presque

---

([1]) *Menschliches*, posth., §§ 55, 252. (*W.*, XI, 174, 263.)
([2]) *Ibid.*, I, § 256, 257. (*W.*, II, 239.)
([3]) *Morgenröthe*, § 565. (*W.*, IV, 368.)

physique. Nous avons un dégoût de l'illusion, et de l'ivresse grossière qu'elle donne, pareil à la répugnance que nous donnerait un breuvage immonde. Il nous faut l'espérance à tout le moins du vrai. Nous consentirons à suivre des chemins de défiance dans des champs arides, pourvu que nous ayons l'espoir de voir lever un jour ces « petites graines dures et sèches » que nous appelons des vérités (1). Nous ne croyons pas acheter trop cher ces petites vérités en les payant de notre sang parfois (2); et il n'est pas une exploration, pas une expérience qui ne le prouve. Nous savons que la moisson que nous devons attendre de ce sacrifice ne sera pas magnifique. Nous n'ignorons pas qu'il n'est pas de vérité absolue. Nous ne nous ferions pas brûler, comme les apôtres d'autrefois, pour nos opinions acquises. Nous ne sommes pas assez sûrs d'elles. Mais nous nous ferions brûler peut-être pour avoir le droit d'acquérir une opinion à notre guise et d'en changer. L'idée que l'humanité pourrait périr par un abus de la connaissance du vrai ne suffirait pas à nous détourner. Nous aimons mieux périr que de retourner à un état d'esprit barbare, qui nous donnerait peut-être la sécurité inhérente aux croyances stables, obscures, mais au prix de la liberté de penser. Nous savons bien que les barbares de tous les temps ont été plus heureux que nous. Mais il n'y a plus de bonheur pour nous sans l'inquiétude de découvrir, de deviner, de chercher souvent en vain. La preuve la plus forte que le besoin de connaître est devenu en nous une passion farouche, c'est qu'il ne recule pas devant les malheurs où il nous mène et ne redoute que de s'éteindre (3).

Cette psychologie du goût de la vérité, précisément

---

(1) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 213, 214. (*W.*, III, 309, 310.)
(2) *Morgenröthe*, § 490. (*W.*, IV, 400.)
(3) *Morgenröthe*, § 429. (*W.*, IV, 296.)

parce qu'elle lui assigne de modestes origines, a chance de tomber juste. Nous avons à présent dans le sang ce besoin du vrai, et nous ne pouvons pas ne pas y satisfaire. Mais surtout, nous nous expliquons pourquoi le moindre appel à la probité intellectuelle trouve un écho dans les âmes fines et un peu orgueilleuses. De soi, connaître n'est que le droit de constater et de se rendre compte. Qu'il puisse y avoir encore des impératifs dans une humanité vouée tout entière à la constatation de faits purs, voilà qui est pour surprendre. C'est que la connaissance, qui constate les faits, ne naît pas elle-même avec nécessité : elle traduit un besoin, une force universelle vivante en quelques âmes impérieuses et qui travaille à la sélection d'une élite nouvelle. L'humanité ancienne s'est contentée de sophismes qui l'aidaient à vivre. L'humanité nouvelle ne s'établira que par la destruction de ces sophismes. Les règles qui permettent de les éliminer constituent la discipline qui rendra possible la liberté de l'esprit. Mais il ne faut pas se méprendre sur ce langage finaliste. Ces règles ne désignent que des conditions sans lesquelles l'esprit n'arrivera pas à prendre le large. Elles balisent un chenal bordé de hauts fonds et semé d'écueils. Il n'est pas sûr que nous arrivions à la liberté de l'esprit, mais, si nous y arrivons, ce sera parce que nous aurons réussi à la protéger contre des dangers qu'une réflexion très largement comparative et une expérience prolongée nous auront signalés (1).

La *liberté de l'esprit* peut se définir d'abord négativement et par rapport à la *servitude de l'esprit*. Est serf d'esprit quiconque, par l'intelligence, demeure un survi-

(1) *Menschliches*, I, § 630. (W., II, 405 sq.)

vant de la civilisation d'autrefois et des croyances sans lesquelles elle n'eût pas existé. Les hommes asservis par l'esprit croient vrai en idée, et légitime comme acte : 1° tout ce qui a pour soi la durée des croyances ou des coutumes du passé; 2° tout ce qui nous paraît de croyance *aisée*, parce que nous sommes faits à cette façon de croire ou d'agir; 3° tout ce qui nous est utile; 4° tout ce pourquoi nous avons déjà fait des sacrifices, que nous ne voudrions pas avoir consommés en vain (1).

Il serait facile de prouver aussi bien que la liberté de l'esprit ne manque pas non plus d'une tradition; que tous les faits historiques dignes d'être notés sont des faits d'affranchissement; et que c'est la liberté de l'esprit qui, à vrai dire, est le ressort intérieur de l'histoire universelle (2). Et de même elle est seule acceptable à de certains esprits, qui ne vivraient plus à l'aise dans un régime de servitude. Elle est utile à ceux-là mêmes qui la combattent, et il y a telles armes contre elle dont ses adversaires ne disposeraient pas, si d'abord elle ne les leur avait données. Mais cette preuve est vaine, puisque sur la nature de cette utilité on n'est pas d'accord. L'utilité, au sens rationnel, qui est celui de la liberté de la pensée, est l'utilité commune, telle qu'elle se définit par l'observation la plus large; et justement les esprits serfs se refusent à élargir leurs observations, de peur d'aller à l'encontre de leur croyance. Il n'y a pas à pactiser avec des intelligences ainsi faites. Tout en nous attendant aux agressions d'une société où elles prévalent, il faut suivre, sans nous détourner, notre chemin dans le sens contraire.

---

(1) *Menschliches*, I, § 229. (W., II, 217.)
(2) *Ibid.*, posth., § 140. (W., XI, 138.

III. — La discipline de la liberté de l'esprit.

Le premier précepte est de nous défaire du malaise que causent les attitudes sceptiques ou relativistes de l'esprit (1). La *liberté de l'esprit* considère que toute personne humaine est une création neuve, inconnue, sans précédent. L'esprit asservi veut ramener cette personne à du connu, à du traditionnel, à du passé (2). Avant tout la *liberté de l'esprit* est de la vie qui s'oriente dans le réel, et qui accorde à tout esprit nouvellement né à la vie la même latitude de chercher où il lui convient la pitance dont se nourrira son énergie. Le droit de créer des idées neuves reste entier pour chacun à tout moment. Aucune nouveauté ne doit faire scandale. Et s'il nous survient à nous-mêmes, au cours de notre pensée, des constatations fâcheuses pour nos habitudes, accueillons-les avec reconnaissance, un peu comme ces aliments que les corbeaux apportaient au prophète solitaire (3). On se fait un mérite de la fidélité aux croyances :

> Combien. au contraire, le libre esprit ne vénère-t-il pas, dans la *faculté* de changer d'opinions, une haute et rare supériorité, surtout quand elle dure jusqu'à la vieillesse (4) ?

Et celui-là est un apostat qui, après avoir su le secret de la création spontanée des pensées, retombe dans la croyance traditionnelle. Nietzsche est tenté de regarder cette apostasie avec un dégoût pareil à celui que l'on éprouve pour une grave et répugnante dégénérescence physique (5).

---

(1) *Ibid.*, I, § 631. (*W.*, II, 400.)
(2) *Ibid.*, I, § 227. (*W.*, II, 216.)
(3) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 342. (*W.*, III, 369.)
(4) *Morgenrothe*, § 56. (*W.*, IV, 56.)
(5) On voit que la pensée de Richard Wagner ne quitte pas Nietzsche.

Le talent essentiel de cette pensée vigilante et robuste qu'il nous faut laisser grandir en nous, comme le garant d'une énergie bien employée, c'est *d'observer exactement.* Il s'agit de corriger sans cesse ce qu'il y a de défectueux dans une conscience qui suppose une mémoire oublieuse, une imagination qui simplifie, des habitudes plus vigoureuses à se défendre que capables d'adaptation. Dépensons à la *recherche* les efforts consumés autrefois à faire prévaloir, fût-ce en versant le sang, les croyances acquises. N'ayons pas de mépris pour la petitesse des résultats acquis par une recherche méticuleuse. Un résultat vaut par la sûreté et non par l'étendue. La pensée nouvelle attachera plus de prix aux vérités infimes découvertes par une méthode sûre, et dont l'application est indéfiniment renouvelable, qu'aux erreurs éblouissantes dont s'enorgueillissaient les siècles métaphysiques. Les résultats sobres et simples d'une recherche méthodique feront d'abord médiocre figure auprès des doctrines somptueuses par lesquelles les prêtres et les métaphysiciens flattent notre sentiment. Mais ils formeront, par leur amoncellement, un édifice durable, en ce sens que chaque pierre, si elle s'effrite, pourra être remise en place par un travail dont les préceptes se transmettent et constamment s'améliorent.

Le premier signe d'une liberté d'esprit déjà acquise est cette importance attachée à la méthode. Elle est plus essentielle qu'aucun résultat. Car la méthode retrouverait toujours les résultats, si on les oubliait. Mais aucun acquis de la science n'empêcherait une recrudescence de l'absurdité et de la superstition, si la méthode venait à se perdre.

On a le droit de renier ses pensées premières, à la condition de les renouveler, comme fit Nietzsche; mais retourner à une croyance périmée comme fit Wagner, voilà l'apostasie méprisable.

On voit des hommes d'esprit, nourris des résultats de la science, mais qui, faute d'avoir pratiqué la science dans ses laboratoires, s'égarent constamment dans des hypothèses décevantes : Ils s'échauffent d'un enthousiasme précipité pour d'intéressantes idées. La pratique politique révèle tous les jours ces mauvaises habitudes d'esprit. Les méthodes de la science sont nées de polémiques à ce point vives entre savants, et d'une analyse psychologique à ce point méfiante et préocccupée de mettre au jour les défauts personnels des adversaires, qu'elle a réussi à trouver des procédés maniables à tous, et d'où est éliminée toute personnalité. C'est ce qui fait que le contrôle rigoureux de tous les spécialistes entre eux est immédiatement probant, mais que les diverses spécialités peuvent collaborer ensuite sans méfiance; car la méfiance prodigieuse qui a permis d'établir les méthodes, est cause qu'elles sont ensuite applicables avec correction par quiconque est du métier (1). Mais il y a un intérêt primordial à généraliser cette habitude de méfiance, de précaution sage, et ce courageux renoncement, qui vient d'une pensée obligée de renouveler son acquis par une réflexion sur soi exempte de toute passion. Voilà pourquoi nous imposerons à tous les hommes cultivés l'obligation de connaître à fond au moins une science positive (2). Cette discipline à elle seule suffirait à enfanter une humanité d'une qualité nouvelle et supérieure (3).

La théorie de la connaissance nous a révélé le mécanisme des mots. Nous savons qu'ils sont associés au jeu profond des tendances mouvantes au fond de nous. C'est ce qui leur donne une force redoutable. La force émotion-

---

(1) *Menschliches*, II, § 215. (*W.*, III, 113.)
(2) *Ibid.*, I, § 635. (*W.*, II, 410.)
(3) *Ibid.*, I, § 3. (*W.*, II, 19 sq.)

nelle d'un même mot, alors même qu'il touche une même fibre sensible, est variable (1). Méfions-nous de cette sonorité amplifiée qui vient aux mots de la sensibilité qu'ils répercutent. Les mots recèlent toujours des préjugés (2). Ils fixent en images sonores et en accords immobiles le flot trouble des choses, dont le propre est de passer sans relâche. Par là, ils sont un obstacle à l'observation, et nous empêchent à jamais de résoudre les problèmes que cette observation se propose. On peut citer des philosophies, comme celle de Schopenhauer, qui se sont d'emblée fermé la route de la vérité pour avoir emprunté au sens commun et aux moralistes vulgaires, des mots usuels et mal définis (3). La méthode de Nietzsche est avant tout un *anti-verbalisme*.

Nous avons de nous-mêmes une notion imaginaire, qui nous représente à notre conscience comme des causes agissantes. C'est une erreur qui se répercute à l'infini, puisque nous projetons hors de nous, par imagination, cette causalité elle-même irréelle. Nous nous faisons de nous-mêmes un fantôme, et nous peuplons de fantômes non moins chimériques l'espace qui nous environne. Toute notre morale se ressent de cette croyance. Le danger de cette erreur de l'adaptation mentale est grand. L'imagination se meut plus à l'aise dans ce monde chimérique plus large dont elle enveloppe le monde réel (4). Mais elle en vient à négliger le monde réel, et à chercher seulement les traces de ces êtres immatériels, dont la région nous entoure comme une atmosphère.

Rendons-nous compte que toute métaphysique est un résidu de ce temps barbare où la science était thauma-

---

(1) *Morgenröthe*, posth., § 318. (*W.*, XI, 282.)
(2) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 55. (*W.*, III, 231.)
(3) *Menschliches*, II, § 5. (*W.*, III, 16.)
(4) *Morgenröthe*, § 10. (*W.*, IV, 19.)

turgie et prétendait agir, par des procédés de sorcellerie, sur des forces extérieures qu'elle imaginait pareilles au libre arbitre de l'homme. Aujourd'hui la science est imitation conceptuelle de la nature. Elle ne satisfait aucun des besoins de la métaphysique. Elle ne nous approche pas de l'être, si la demeure de l'être est une région transcendante par rapport au réel. Elle se méfie tout d'abord de ce besoin de dépasser ce qui est la région assignée à notre vie. A vrai dire, la notion même de l'explication dernière des choses est à abolir. Ce qui nous est donné, c'est un ensemble de faits contingents, où nous devons nous orienter. Nous saisissons, dans le miroir de notre intelligence, une succession régulière d'événements. Est-ce les comprendre ? Nous croyons apercevoir des liens constants. C'est une fuite réglée d'images, rien de plus (1). Nous savons décrire, et décrire plus exactement tous les jours. Nous ne savons pas expliquer. Mais nous avons réussi à éliminer beaucoup de fausses explications. La qualité nouvelle qui résulte d'une combinaison chimique reste mystérieuse après comme avant l'analyse qui l'a réduite à ses éléments composants. La nature de l'action qui communique le mouvement par choc est inexpliquée, même après que nous avons pu formuler algébriquement la quantité de la force vive transmise (2). Nous avons mieux catalogué que nos aïeux la série des antécédents d'où peut sortir une conséquence mesurable. Nous l'avons fait en découpant au moyen de concepts délimités la réalité continue du devenir. Nous isolons quelques parties de ce continu ; nous fixons dans ce milieu mouvant des moments de temps, des atomes, des contours (3). Une intelligence qui verrait le continu

(1) *Morgenrothe*, § 33. (W., IV, 38.)
(2) *Ibid.*, § 121. (W., IV, 124.)
(3) *Frohliche Wissenschaft*, § 112. (W., V, 153, 154.)

réel, sans être obligé de le dépecer en surfaces et en moments, rejetterait la distinction des causes et des effets, d'abord parce qu'avec du discontinu on ne peut pas refaire du continu. Ensuite parce que la prétendue action de ces causes distinctes est un dernier vestige d'anthropomorphisme. Mais alors l'idée même de *loi naturelle* s'évanouirait comme un dernier mythe, qui accommodait l'univers à notre façon de penser (¹).

L'humanité a vécu tout entière, dans le passé, sur une fausse idée de la finalité qui préside aux actions humaines, et le savoir humain avait transporté hors de nous cette finalité erronée. Toute la nature semblait intelligible dans ses visées profondes. L'idée nouvelle que se fait le transformisme des origines de l'intelligence nous oblige à abandonner cet orgueil métaphysique. L'utilisation possible des forces naturelles en vue d'une fin est chose de hasard. A étudier la formation d'un organe tel que l'œil, on découvre qu'il n'a pas été créé pour voir. Mais l'évolution de cet organe sous la pression des circonstances a fait qu'il a été capable de vision, et a pu être utilisé pour cette fin (²). Au contraire, il serait vain de vouloir tirer de l'utilité d'un phénomène des inductions sur les raisons qui l'ont produit. On ne peut expliquer la disposition des satellites du soleil par l'utilité qu'il y a à distribuer la chaleur solaire à leur surface pour les vivants qui les habitent (³). L'ordre sidéral assez régulier où nous vivons est une exception. On connaît des systèmes cosmiques où ne se meuvent que des astres à trajectoire rectiligne ou parabolique, dont aucun ne revient jamais au même point de son orbite.

(¹) *Menschliches*, II, § 9. (*W.*, III, 18.)
(²) *Morgenröthe*, § 122. (*W.*, IV, 125.)
(³) *Ibid.*, § 37. (*W.*, IV, 42.)

Le retour régulier des mouvements astronomiques est un produit fortuit d'une sélection sidérale [1]. Ensuite a été possible l'exception plus rare encore : la vie organique. Mais, en son fond, l'univers est chaos. A tout instant, ces géants prodigieux, les hasards, déchirent le réseau ténu des fins laborieusement tracées par l'effort des hommes. Les Grecs connaissaient bien cette puissance imprévisible et brutale, qu'ils appelaient Moïra ; et ils savaient que les dieux eux-mêmes y étaient soumis [2]. Il a fallu le christianisme pour nous faire croire que cette absurdité universelle n'est pas si absurde ; et qu'elle atteste une intelligence seulement à laquelle notre intelligence n'est pas égale.

Le transformisme moderne nous ramène au doute grec. Nous concevons de nouveau qu'il n'y ait pas de différence entre le règne des fins et le règne des hasards. Mais, à l'inverse des métaphysiciens qui résolvaient le hasard en finalité, nous savons que la finalité même se résoud en hasard. Le peu de raison qui est épars dans le monde, Nietzsche estime que nous l'en extrayons pour en faire notre intelligence, comme notre organisme extrait du milieu ambiant les phosphates dont il a besoin pour construire son squelette. Par là, nous avons prise sur les choses matérielles. Mais c'est une réussite heureuse. Nos actes les plus prémédités, s'ils atteignent leur fin, ne sont encore qu'une telle réussite. La liberté de l'esprit consiste à se rendre compte de cette origine irrationnelle de toute raison. Elle devra prendre l'habitude nouvelle de raisonner en dehors de tout finalisme.

S'émanciper, devenir l'esprit fort, *der freie Geist*, c'est détacher sa pensée de son tempérament. Cela ne s'est jamais vu dans le passé. Les peuples et les individus

---

(1) *Morgenröthe*, § 37. (*W.*, IV, 42.)
(2) *Ibid.*, § 130. (*W.*, IV, 130 sq.)

qui semblaient, de la façon la plus fanatique ou la plus désintéressée, conduits par leurs idées, avaient en réalité choisi leurs idées parce qu'elles convenaient à leur complexion [1]. On peut, dans une philosophie, quelque détachée qu'elle se croie du temps et de l'heure, reconnaître l'âge du philosophe. Celle de Schopenhauer manifeste une jeunesse mélancolique et ardente. Il a écrit son livre à vingt-quatre ans ; dans tout ce qu'il a écrit depuis, on discerne l'orgueil de ne pas se dédire. Platon, chez qui un torrent chaud se mêle à un courant glacial venu de Socrate, et « s'évapore en buées fines, irisées de soleil », est, à cause de cela, le philosophe de la trente-cinquième année. Il est vrai littéralement que, dans les idées des hommes, on retrouve leur régime, leur hygiène et les plus vieilles habitudes de leur vie physique. Cela est vrai même de la pensée supérieure. Le bouddhisme n'a pu se répandre si vite qu'à cause de l'alimentation débilitante des Indous, composée uniquement de riz. L'Europe occidentale a été corrompue par l'habitude germanique de la boisson. La « nuit du moyen-âge » est marasme d'ivrognes ; et, si abstinents que nous soyons, nous ne parvenons pas à sortir de cet empoisonnement alcoolique.

Ajoutons une longue hérédité de misère. Nos poètes, nos artistes, alors même qu'ils vivent dans le luxe, ont trop souvent une ascendance de meurt-de-faim : ils ont dans le sang le pessimisme du pauvre. L'affaiblissement que causent la vie confinée, l'atmosphère de cave, l'influence vénéneuse de notre chauffage, renforcent encore ce dégoût allemand de la vie. Le grand bonheur des Grecs a été d'avoir pu s'épanouir au grand air, au soleil méditerranéen, et dans une civilisation de simple, de sobre et séculaire aisance. C'est ce qui leur donne ce sang rapide

(1) *Menschliches*, I, § 608. (*W.*, II, 392.)

et pur, ce cerveau ferme et affiné, en qui s'effacèrent de bonne heure les extases sombres et violentes, pour faire place à des visions naturellement claires et comme baignées de lumière (1).

Ainsi les conditions permanentes et jusqu'aux moindres accidents de notre vie physique ont marqué leur trace dans notre vie mentale. Profondément l'hérédité nous lie. La vieille humanité, la vieille animalité, toute la vie écoulée qui a passé en nous, travaillent en nous, aiment et haïssent en nous héréditairement (2). Notre tempérament est fait de tout ce passé. Cela veut dire que nous ne voyons jamais le réel présent tel qu'il est. Nous le voyons coloré de notre tempérament. Nous harmonisons et nous simplifions le monde au gré de nos besoins (3). Nietzsche prétend nous apprendre un discernement plus fin, plus détaillé et plus étendu. Comment est-ce possible ? et comment vivrions-nous sans donner à notre existence entière la couleur de nos haines et de nos amours ? Toute vie n'est-elle pas un effort pour faire ou atteindre quelque chose ? ne consiste-t-elle pas à estimer les choses par le sentiment, à les *évaluer*, à les *juger* ? Et comment juger, si ce n'est avec tout ce qu'il y a de prédispositions accumulées en nous, et d'où sortiront spontanément des illogismes et des injustices ?

Le grand correctif que découvre Nietzsche à cette fatalité interne est celui qui consolait Pascal et Schiller en présence de la fatalité naturelle toute puissante. Nous sommes illogiques et injustes nécessairement, mais *nous savons que nous le sommes*. Le salut peut venir de là. Nous n'oserons plus jamais, dès que nous l'aurons compris,

---

(1) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 184. (*W.*, III, 293.

(2) *Morgenrothe*, § 426. (*W.*, IV, 294.)

(3) *Menschliches*, I, §§ 32-33. (*W.*, II, 49-50.)

nous demander si la vie vaut la peine d'être vécue. Car ce n'est pas seulement la solution de ce problème qui est nécessairement erronée : l'erreur consiste à le poser. Comment le résoudrions-nous, sans embrasser la vie de tous les hommes? Mais on l'oublie, et chacun juge de sa place, qui peut-être manque d'agrément. Ou bien on juge, en prenant pour type de l'existence humaine, quelques hommes hautement doués. Ou encore on estime que de certains instincts en nous (par exemple, les instincts de désintéressement) donnent à eux seuls son prix à la vie, quel qu'il soit. Or, on procède ainsi par une de ces énormes éliminations dont Nietzsche a signalé le sophisme. Car on omet de porter en ligne de compte la majorité des hommes ou la majorité des instincts. Ou bien, si l'on consulte en effet la multitude, on découvre que la plupart acceptent la vie sans trop en pleurer; et s'il se trouve quelques intellectuels pour en désespérer, c'est de leur propre infortune et de leur vie étriquée qu'ils gémissent, mais les uns et les autres ne recherchent que leur propre bien. Ils ne savent pas se transporter par la pensée dans la condition d'autrui. Il faut oser nous élever jusqu'à cette considération impersonnelle : il nous apparaîtra que la vie organique est une goutte infime dans l'océan des choses périssables. Sa destinée est sans importance [1]. La destinée collective de l'humanité, à plus forte raison, est insignifiante au regard de l'univers. L'espèce humaine tout entière est une fleur prodiguée et méprisée de la nature, qui n'en a pas de souci. Mais s'élever jusqu'à cette idée rationnelle, voilà qui est fait pour nous donner « l'émotion des émotions ».

Aucun sentiment n'est plus éducatif que celui qui s'éveille en nous quand nous apprenons que, l'univers

---

[1] *Der Wanderer und sein Schatten*, § 14. (W., III, 200); et plus haut, p. 10.

n'ayant pas été fait en vue de nous, nous n'avons pas à juger de la valeur de l'univers par notre destinée. La notion même de la vérité s'en trouve transformée. Nous pourrons, par un élargissement nouveau, en proposer une définition nouvelle. La vérité n'est plus ce qui assure notre vie; et il n'y a plus aucun rapport entre la vérité et notre bien-être. *La vérité est ce sans quoi l'univers n'existerait pas;* et l'univers n'a pas souci de nous. Rien n'est mieux fait pour épurer nos sentiments supérieurs que cette notion intellectuelle. Aucune ne nous enseigne mieux à ne pas altérer la vérité au nom du sentiment (1). Tout enthousiasme idéaliste qui fait de la conviction passionnée une marque de certitude objective est abattu à jamais par elle. Par elle nous nous habituons à cette grande et courageuse attitude nouvelle de l'esprit qui ose dire : « Qu'importe ce qu'il advient de nous ? » (*Was liegt an uns ?*); et ce détachement nous donne enfin la pureté du regard, où les choses nous apparaissent indépendamment de la lumière dont les colore notre douleur, notre déception, notre lassitude, notre avidité, ou notre enthousiasme (2).

Nous pouvons dire à présent que la seule forme de supériorité de l'esprit que reconnaisse Nietzsche, à l'époque de son transformisme intellectuel, c'est la *justice*. Il n'est pas d'autre génie que d'écarter ce qui trouble le jugement. Un goût romantique autrefois reconnaissait le génie à des hommes dont l'intellectualité reflétait un tempérament puissant. Pour Schopenhauer, l'univers entier est une représentation claire greffée sur une volonté trouble et forte : il se représentait le monde à l'image de son tempérament propre. Ce n'est pas là la

(1) *Morgenröthe*, posth., § 19, 20. (W., XI, 164.)
(2) *Menschliches*. II. Préface § 5. (W., III, 9.)

vraie grandeur. Nietzsche, à partir de 1876, admire davantage les âmes en qui l'intelligence tient d'un lien lâche à l'émotivité et au caractère, qu'elle domine et dépasse. Le « regard purificateur » (*das rein machende Auge*), voilà tout le secret du génie d'un Platon, d'un Spinoza ou d'un Gœthe [1]. On peut faire l'éducation de cette pureté du regard.

Toutes les méthodes que nous avons jusqu'ici décrites ont pour objet cette éducation. Mais il faut ranger au nombre de ces méthodes celle que Nietzsche, au temps de son schopenhauérisme, avait estimée si dangereuse : la *méthode historique*. Il voulait, en ce temps-là, que l'histoire fût au service de la vie. Il ne la voulait pas trop critique. De la multitude des événements fortuits elle devait dégager l'éternel. A présent, Nietzsche sait qu'il n'y a pas de vérité éternelle ; il n'y a que des vérités de fait. Il n'existe pas de modèles durables de la conduite humaine, point de héros, ni de grands hommes, ni de croyances définitives. Les quatre mille ans écoulés depuis que l'espèce humaine est historiquement observable ne sauraient constituer une documentation au sujet de ce qu'il y a de permanent dans l'homme. C'est ce que les métaphysiciens oublient [2].

Faute d'esprit historique, ils ne sont donc jamais justes. Ils n'ont pas cet *amour de la vérité* qui veut qu'à toutes choses, vivantes ou mortes, réelles ou idéales, on reconnaisse leur mérite, et qu'on les examine, chacune dans son jour favorable [3]. Car cet examen ne peut se faire que par la recherche des circonstances historiques où les faits et les idées se sont produits.

---

(1) *Morgenröthe*, § 497. (*W.*, IV, 328.)
(2) *Menschliches*, I, § 2. (*W.*, II, 18.)
(3) *Morgenröthe*, § 547. (*W.*, IV, 356.)

Les inconvénients d'une tournure d'esprit hostile à la recherche des origines sont fort graves, même pour la vie. Notre propre situation morale nous sera inintelligible, si nous ignorons le passé d'où nous venons. Nous ne découvrons que de loin, et dans la perspective de l'histoire, le dessin exact de la côte où nous habitons [1]. Cette connaissance se révèle pourtant nécessaire le jour où nous voulons émigrer par la pensée. Voilà des siècles que nous habitons des régions définies par l'idée de Dieu. Autrefois on cherchait à démontrer qu'il n'y a pas de Dieu; mais, après chaque réfutation, il restait un doute. Les croyants pouvaient espérer qu'un jour on trouverait un argument meilleur qui viendrait à l'appui de leur croyance. Une telle espérance est interdite dès l'instant qu'on a montré comment est née l'idée de Dieu. La plus péremptoire leçon d'athéisme vrai, c'est l'histoire des religions qui nous la donne. La guérison définitive des illusions métaphysiques nous viendra d'elle. L'histoire a la modestie de toutes les sciences. Mais c'est une science libératrice. Le transformisme, qui semblait destiné à river plus fortement le lien qui nous rattache à nos origines, à son terme, nous affranchit. C'est par la notion de l'évolution des idées que les croyances anciennes ont perdu le prestige d'immortalité, sans lequel leur autorité s'écroule.

Le philosophe, autrefois, était considéré comme un monarque de la pensée qui légifère pour le genre humain. Nietzsche, dans son premier système, avait glorifié ces tempéraments royaux qui prescrivent aux civilisations malades des remèdes tyranniques. En ce temps-là, il était de ceux qui tiennent l'univers pour connaissable, en soixante-dix ans de travail, à un seul homme; qui croient

---

[1] *Menschliches*, I, § 616. (W., II, 396.)

l'intelligibilité des choses adaptée à la durée de la vie humaine; et la découverte de la vérité comparable aux expéditions d'un grand conquérant ou d'un explorateur audacieux. On attendait un sauveur métaphysique, un Alexandre ou un Christophe Colomb de la pensée, capable de déchiffrer l'énigme du monde, un *Weltenträtseler*, subtil, inventif, audacieux, mais privilégié, mais unique (¹). La liberté de l'esprit, que Nietzsche enseigne à présent, nous apprend à nous méfier des rêveurs nobles. Elle croit qu'il n'y a plus de monarchie de l'esprit; qu'il faut apprendre sans cesse; et que le plus grand esprit est encore trop étroit, après une vie de labeur, pour contenir tout le savoir. Le génie, qui discerne de primesaut la vérité, n'est encore que du savoir incorporé par une longue hérédité. Sa valeur ne consiste pas dans l'éclat des inventions, dans le jaillissement d'une énergie désordonnée. Sa supériorité réside dans la raison qui dompte cette énergie, qui épure l'imagination, enfin, qui émonde la végétation luxuriante des idées (²).

La vérité est faite pour ces âmes puissantes et calmes dans la raison. Elles sont les seules que la vérité ne brise pas, et seules elles savent dégager la part de vérité accessible à l'homme. Il y faut une grande vigueur Car ce qu'on découvre est peu consolant. Nous ne pouvons plus, comme nos aïeux, nous enorgueillir ni de l'origine ni de la destination de l'esprit humain. Le gardien qui veille au seuil du jardin de nos origines n'est plus un archange, mais un singe grimaçant; et, à l'issue d'un avenir mesurable à la durée de notre planète, se tient debout « le dernier homme avec l'urne funéraire de toute la race ». Nous le savons et nous savons taire la

(¹) *Morgenröthe*, § 547. (*W.*, IV, 356.)
(²) *Menschliches*, I, § 636. (*W.*, II, 411 sq.)

douleur que nous éprouvions d'abord. Mais ce sens naturaliste et historique, qui extirpe en nous tous nos sentiments personnels, nous trempe aussi pour une œuvre merveilleusement résistante (1). Une singulière ténacité est le fruit de la liberté d'esprit qui n'attend rien, ni de la noblesse de son origine, ni d'une destinée supra-sensible. Notre œuvre aura la durée que saura lui conférer un labeur inspiré constamment d'une conscience juste. Au terme, ce qui fait la différence de l'erreur et du mensonge d'avec la vérité, c'est que l'erreur et le mensonge ne peuvent durer. Un grand et légitime orgueil s'empare alors de nous : la résolution germe en nous de mettre tout notre effort et de dépenser toute notre personne à établir ce qui dure, à fonder un édifice d'idées qui ne soit pas moins permanent que l'univers (2). Nous ne souhaitons plus pour notre vie une immortalité que la constitution de l'univers nous refuse : mais nous voulons que notre pensée, établie sur le granit même et sur les dernières assises du monde, nous survive et nous domine de toute la durée de l'univers à laquelle elle participe. La génialité nouvelle à laquelle nous aspirons ne peut être que cette clarté absolue, qui fait à toutes choses leur part exacte, qui ne laisse troubler son jugement par aucun sentiment et aucune chimère (3) et ne prétend survivre que dans l'estime où sera tenue son œuvre dans la République scientifique. Ce sacrifice dernier que nous faisons de tout ce qui nous est personnel, est l'effort le plus complet d'adaptation que nous puissions tenter, pour nous accommoder à la destinée du présent univers.

(1) *Menschliches*, I, § 256; III, 23-26.
(2) *Ibid.*, II, § 26. (*W.*, II, 239.)
(3) *Menschliches*, I, § 636; II, § 98. (*W.*, II, 411; III, 55.)

Nietzsche a cru être lui-même ce libre esprit et ce penseur dont tout le génie réside dans la justice. Le lent établissement de la probité intellectuelle dans le monde, il en a connu les difficultés. C'est sa propre histoire qu'il croit décrire en retraçant les étapes de la pensée affranchie. Il avait grandi parmi des hommes et des femmes qu'aux années de sa maturité il jugeait passionnés, médiocrement fins et médiocrement équitables[1]. Il avait appris ainsi à mimer intérieurement les passions contraires, à s'en représenter le conflit. Par là, il s'est détaché de la passion. Il a discerné le sophisme qu'il y a à personnifier les idées, ou à chercher, derrière les idées, des personnes. Il avait le plus incomparable talent de création verbale ; et il a approché de près un homme à l'éloquence retentissante, Richard Wagner. Il a connu l'improbité qui s'attache aux idées revêtues d'une sonorité trop captivante. Corps et âme, à l'époque de sa jeunesse ambitieuse, il s'était donné au philosophe qui devait lui apprendre le grand style de la pensée ; et il n'avait appris de lui que les grandes impropriétés de langage, dont toute métaphysique est viciée. En Schopenhauer et en Wagner à la fois, il en était venu à découvrir la faiblesse d'une pensée aveuglément serve d'un tempérament passionné.

Il croyait avoir sur eux la supériorité qui vient d'une souffrance intensifiée jusqu'au martyre. C'est cette souffrance qui l'affranchit. Pour lui, les choses ont perdu de bonne heure la magie menteuse, les fraîches couleurs, et comme le duvet et la fleur qu'elles ont pour les vivants. Il a eu besoin d'une prodigieuse tension de l'intelligence pour résister à une douleur qui le tenaillait sans relâche

---

[1] *Morgenröthe*, § 111. (W., IV, 107.)

jusqu'au plus profond de la moelle, des entrailles et du cerveau. Très détaché de tout intérêt vulgaire par son habitude de souffrir, il est devenu, dans ces années de 1876 à 1882, où il a si souvent appelé la mort libératrice, un esprit presque pur. L'extinction de toute passion ne lui avait laissé que la pensée. Par elle, il a vu une lumière nouvelle ruisseler sur les formes, les idées, les croyances, les hommes. Étranger à toute activité ambitieuse, il s'est placé au-dessus des jugements de la foule. Il a évité les erreurs et les menues compromissions où l'on tombe par la recherche des honneurs. La maladie qui l'a tenu crucifié lui a épargné tout vasselage humain. Il s'est aperçu ainsi que, dans la vie où vivent les hommes bien portants, ils sont entourés comme d'une brume de passion qui les empêche presque tous de discerner les contours exacts du réel.

Il a eu à défendre sa vie contre le tyran le plus implacable, la douleur. Par là, il a appris à défendre toute vie. Il s'est soustrait au pessimisme de Schopenhauer, pour n'avoir pas l'humiliation de passer pour un vaincu. Par la pensée, il a su trouver aux choses un charme qui l'a prémuni contre ce goût de la mor , dont parfois il était si dangereusement saisi. Il a fait consister son triomphe à être juste. Il a voulu goûter, lui, si débile et brisé, une consolation d'orgueil non pareille. Il n'a pas voulu condamner le monde pour la seule raison qu'il y était irrémédiablement malheureux. Dans son impartialité, certes, il entrait encore de la passion, mais cette passion a su éviter la raideur de l'orgueil stoïcien. Aux heures d'accalmie, il se guérissait par cet orgueil même ; il aimait sa promenade solitaire dans la lumière voilée où la vie se profilait pour lui.

Il enseigne que toute pensée libre doit être formée à la discipline de la science ; et qu'il faut posséder à fond une

science au moins. Nietzsche a été bon helléniste. Il a connu le maniement de la méthode historique. Il a fait tout ce qui était humainement possible pour combler la lacune de ses connaissances en matière de sciences positives. S'il n'a pas travaillé dans les laboratoires de biologie, il a tenu à fréquenter des hommes de laboratoire, qui lui ont appris les résultats essentiels du transformisme.

L'évolution des sociétés, l'évolution des organismes et sa propre vie lui ont donné un sentiment profond : celui de la fragilité irrémédiable de l'humanité (*unsere endgültige Vergänglichkeit*). Mais ce sentiment lui a rendu plus chères et plus proches les choses périssables dont le reflet passe dans notre conscience elle-même éphémère. Il est devenu ainsi un observateur délicat et difficile. Il savait qu'il serait promptement sevré même de ces joies menues que lui fournissait une intelligence constamment tenue en éveil par la douleur. C'est pourquoi il a attaché tant d'importance aux idées qui sont transmissibles et qui durent. Il ne les croyait transmissibles qu'une fois dégagées de tout ce qui les montre issues de notre tempérament. La certitude où nous sommes de périr, sans qu'il puisse rien survivre de ce qui fut nous, était dans sa pensée un encouragement à entreprendre les expériences de longue haleine qui seules laissent de nous un monument. Nietzsche a cru, entre 1876 et 1882, que la pensée rationnelle opère parmi les croyances imagées et les sentiments de l'homme une sélection de ce qui est promis à la durée. Il a estimé que cette pensée rationnelle n'a chance de s'établir que par l'absolu sacrifice de nous-mêmes. L'impartialité nietzschéenne est faite d'une résolution prête à accepter toutes les conséquences extrêmes qui résulteraient pour nous de la marche des choses perçue par la raison, et jusqu'à celles qui condamneraient notre personne. « Qu'importe ce qu'il advient de moi ! » (*Was liegt an mir!*) C'est la

maxime de vie qui exprime pour Nietzsche cette courageuse abnégation devant le vrai; et Nietzsche réglait sa conduite propre sur cette maxime. Si toute philosophie traduit en raison une sensibilité et un vouloir, la sienne exprime avant tout cette abnégation et ce courage.



CHAPITRE II

LA VIE DE L'ART

Nous avons décrit la genèse difficile de la liberté de l'esprit et comment se prépare cette pureté de la pensée qui essaie de ne se représenter que le réel. Il faut dire à présent le rôle que peut conserver auprès de cette pensée purifiée la *faculté des images*. Le premier système de Nietzsche affirmait la primauté de la faculté artiste. Le second affirme qu'il n'y a pas de différence entre la faculté métonymique, créatrice de notions abstraites, et la faculté imaginative. L'imagination est une raison encore, mais moins scrupuleuse et moins éclairée. Il s'agit de savoir en quoi, si fantasque et peu soucieuse du réel, elle peut néanmoins aider la vie.

La méthode dont usera Nietzsche sera très différente de celle dont il usait dans sa période schopenhauérienne; et il a décrit lui-même le sophisme dont il s'accuse. Le premier système, en présence d'œuvres d'art très achevées, procédait par l'analyse des effets produits par ces œuvres et en inférait la cause. Aucune méthode n'est plus dangereuse, puisque l'art a pour but de produire l'illusion. Il est naïf de placer l'observateur dans des conditions où il subit lui-même le charme ensorcelant de l'art. L'illusion du parfait nous fait alors oublier que la perfection elle-même est obtenue par degrés. Nous croyons à une origine mystérieuse, à un jaillissement brusque et miraculeux de

cette perfection [1]. Toute description rationnelle du génie artiste est d'avance altérée par cette résonance d'émotions poétiques dont elle est comme traversée.

Le système nouveau de Nietzsche est strictement critique et transformiste. Il observera les origines humbles, enfantines ou absurdes de l'art. L'émotion trop vive qui émane des œuvres d'art très parfaites, il se l'épargne ; car elle lui paraît suspecte. Il posera en principe qu'il ne faut pas prendre pour point de départ notre sensibilité esthétique d'aujourd'hui, très tardive et complexe. L'une des sciences nouvelles que Nietzsche a projetées, après ses études de biologie, est une esthétique évolutionniste, qui eût défini comment les formes d'art naissent les unes des autres, et quel besoin vital se crée et a pour organe l'activité diverse des artistes. On peut saisir dans les fragments épars quelques linéaments de cette esthétique.

I. — L'évolution de l'art.

Trois grands faits dominent l'évolution de l'art :

1° L'origine de l'art est sociale. Elle plonge jusque dans un passé préhistorique, et révèle un état d'esprit demeuré vivant chez quelques peuples non civilisés. Les œuvres d'art sont une mimique et un simple langage symbolique. La joie que nous en éprouvons se réduit à comprendre ce symbole, au plaisir tout intellectuel de deviner des énigmes, d'affirmer notre perspicacité aiguë et rapide [2].

2° Que cette mimique révèle une joie exubérante, elle fascinera les spectateurs par une contagion de joie. Opportunément Nietzsche rappelle les exemples darwi-

---

(1) *Menschliches*, I, § 145 ; posth., § 172. (*W.*, II, 157 ; XI, 70.)
(2) *Menschliches*, II, § 119. (*W.*, II, 66 sq.)

niens d'animaux qui se parent et dansent au temps des amours. Leur danse se propose une fascination qui est une première émotion d'art.

3° Parmi les choses qui nous fascinent le plus, il y a le souvenir des joies éprouvées autrefois et des dangers autrefois courus et évités. L'homme aimera la reproduction mimée, chantée, racontée de ses chasses, de ses noces, de ses victoires. Il se repaîtra de sa vengeance, une fois de plus, par le récit qu'on en fera. Il admirera sa propre astuce, sa propre vaillance, en se souvenant des maux qui ont fondu sur lui et auxquels il aura échappé. Une *Odyssée* encore n'offre que le récit des ruses d'un héros tout voisin de la sensibilité primitive. Mais la mémoire qui *reconnaît*, procure une émotion plus affaiblie, plus fine que l'émotion des faits. L'art est essentiellement un art de jouir non du réel, mais de son image affaiblie.

Ainsi une faculté tout intellectuelle, la *mémoire*, est la source principale de nos joies esthétiques. La joie que nous procurent les gesticulations symétriques, les lignes, les points, les rythmes reproduits à intervalles réguliers n'est pas autrement explicable. Une mémoire active s'y décèle et nous donne la preuve manifeste de notre faculté de construire, d'ordonner, de maîtriser les faits. Notre volonté d'être forts s'y satisfait; mais, en même temps, une humanité très primitive, très exposée à des dangers imprévus et redoutables, découvre dans la régularité même des rythmes et dans la symétrie des lignes le symbole d'une *règle de vie humaine* imposée à la nature. Plus que tout autre bien, cette sécurité de la vie conquise sur l'hostilité de l'univers, est le signe de la maîtrise de l'homme; c'est pourquoi l'homme témoigne une reconnaissance joyeuse à l'œuvre d'art qui la lui rappelle.

Mais cette sécurité reste précaire, traversée de ris-

ques; elle s'achète par une audace qui s'expose tous les jours. Le rythme de la vie, c'est le danger mortel alternant avec l'accalmie courte. Le sortilège de l'art consiste à reproduire ce rythme même, à rompre la cadence régulière et la symétrie où s'assoupissait notre calme trop sûr de lui. Tout ce qui est soudain, une lueur brusque, un son éclatant, un revirement soudain de l'émotion, nous offre l'image affaiblie de notre instable condition. Cela nous rappelle le danger sans ses terreurs. Un rythme nouveau et plus vrai se retrouvera dans la rupture même de la ligne régulière; une harmonie plus véritable se reconnaîtra dans la dissonance. Cette raison retrouvée dans l'apparente déraison des rythmes nous donnera une joie encore, parce que nous y reconnaissons comme une divination de l'énigme de notre vie (1).

On retrouve dans cette simple esquisse tout ce que Nietzsche avait appris en lisant les métriciens grecs et Platon; tout ce qui lui avait servi à construire sa définitive esthétique wagnérienne. Il y a un rythme jusque dans la civilisation. Elle se scande comme une musique. On y relève une alternance d'intensités, de modulations enivrées ou calmes. Pour tout dire, elle obéit à une cadence, qui en gouverne la vie; et Platon encore une fois a raison, qui croit que le devenir se déroule à travers un rythme d'idées. Ce rythme contient la vie et la guide; mais la vie donne son mouvement au rythme; et le platonisme chez Nietzsche est redevenu social, comme il l'avait toujours été chez Platon lui-même aux moments culminants de la *République* et des *Lois*.

Esquisse pleine d'enseignements. Elle nous montre l'art issu de la joie que des hommes primitifs éprouvent à savoir la vie sociale possible. Une mimique comprise les

(1) *Menschliches*, II, § 119. (W., III, 67.)

comble d'exubérante joie, parce qu'ils sentent qu'ils ne sont plus seuls. Ils fixent en conventions de plus en plus précises les formes du langage imagé qui permettent l'échange de leurs émotions communes. Mais cette vie sociale, qu'ils se réjouissent si violemment de savoir établie et sûre, ils veulent aussi l'*embellir*. Ce mot mystérieux signifie qu'ils ne veulent en garder que l'agrément. Des souvenirs de fête et de victoire, des certitudes de domination, l'oubli prémédité du laid, du terrible, du répugnant, voilà la préoccupation de l'art. Il nous procure la réminiscence platonicienne de nos moments d'extase [1]. Ainsi tout art traduit la vie sociale de son temps ; et il n'a pour objet que de chercher des formes symboliques capables d'en exprimer l'émotion. Ces formes symboliques se ressemblent chez les artistes d'un temps, et elles font la « convention » de ce temps. Mais les civilisations changent, et avec elles le sentiment de la vie. Il faut alors briser les formes et les conventions qui traduisaient le mieux le sentiment ancien [2]. L'art, comme la pensée, doit avoir sa *liberté de l'esprit*, faite de l'instinct indestructible en tout vivant de s'adapter au milieu où il doit passer sa vie.

Il y a beaucoup d'ingéniosité et de vrai dans cette théorie de Nietzsche. Des travaux contemporains vérifient ce que les vues de Nietzsche anticipaient [3]. Peut-être le lien n'est-il pas assez marqué entre cette analyse qui décrit l'invention des premiers rythmes de l'art et l'appréciation des faits plus complexes que Nietzsche abordera ensuite. La sociologie esthétique de Nietzsche ne sort pas encore de l'incertitude. Nous pouvons mieux aujourd'hui, après le grand progrès accompli dans l'étude des

---

(1) *Morgenröthe*, posth., §§ 441, 442, 444 : « Ihr gebt wieder, was euch am Dinge entzückt. » (*W.*, XI, 329.)

(2) *Menschliches*, posth., § 191. (*W.*, XI, 76.)

(3) V. Karl Bücher, *Arbeit und Rhythmus*, 2e édit., 1908.

fonctions mentales des peuples primitifs, découvrir le fond religieux des premières inventions de l'art. Nietzsche ne voit pas que la mimique artiste primitive est un cérémonial; qu'elle se relie à la croyance en des influences démoniaques présentes. Comment ne l'a-t-il pas vu, lui qui, l'un des premiers avec Burckhardt, avait noté l'origine sacerdotale de la poésie grecque (1)? Mais il a effleuré souvent cette explication puisqu'il a risqué une interprétation religieuse des lignes de l'architecture grecque et gothique. Il a discerné qu'elles signifient un ordre surnaturel, un effet magique, une présence divine. Les formes belles sont destinées à la fois à déceler cette présence et à en atténuer l'horreur religieuse (2). Ainsi encore les métaphores de la poésie sont conçues, chez les peuples jeunes, comme des identités inouïes, et qui nous ouvrent l'accès de connaissances interdites au vulgaire. Le poète primitif se croit un voyant qui pénètre aux derniers mystères : « *der Ergründer der Natur* » (3). Il se leurre et nous leurre avec lui. La vérité est qu'il y a des *lois de participation* sentimentale, qui font que des formes, des courbes, des mots, pour une mentalité primitive, s'enveloppent d'une émotion religieuse : des formes très matérielles sont alors comme liées à l'idée de la force surnaturelle dont la présence a été une fois sentie à leur occasion. Mais Nietzsche est sur la trace d'une sociologie que des travaux contemporains seuls ont permis de parfaire (4).

L'incertitude de l'esthétique nietzschéenne vient de ce qu'elle ne distingue pas qu'il y a deux périodes dans l'art, comme dans la science. Il y a un art qui vit tout entier de

---

(1) V. *Les Précurseurs de Nietzsche*, p. 314 sq. — *La Jeunesse de Nietzsche*, pp. 431-440.
(2) *Menschliches*, I, § 218. (*W.*, II, 198.)
(3) *Morgenröthe*, posth., § 447. (*W.*, XII, 330.)
(4) V. Lévy Brühl, *Les fonctions mentales des peuples primitifs*, 1909.

cet associationnisme sentimental et religieux, comme en vivaient les premières pratiques magiques, et les premières spéculations d'une philosophie encore tout imprégnée d'elles ; et il y a un art issu d'une pensée épurée, comme celle qui engendre la science elle-même. Les aperçus de Nietzsche demeurent d'une justesse rare dans le détail. Ils semblent contradictoires, tant qu'on oublie, comme il fait, de dire qu'ils s'appliquent à deux périodes différentes de l'art, dont la plus ancienne, à vrai dire, peut se prolonger dans la plus récente par plus d'une survivance.

A ce compte, l'art de la période primitive est celui qui voit la nature sur le modèle de l'homme. Il ne peut la discerner telle qu'elle est, par la raison qu'aucune sensibilité ne l'apercevra jamais dans sa nudité. Nous voyons la nature colorée et figurée ; nous l'entendons sonore. Or, en elle-même elle est sans forme, sans couleur, et elle est muette. Croit-on que la nature, ainsi rendue, nous serait intéressante ? Elle n'acquiert pour nous de signification que revêtue du coloris de notre sensibilité humaine ; et c'est là sans doute la limite que l'épuration même la plus complète de notre pensée ne saurait dépasser. Mais une pensée primitive tient notre moi pour un esprit, c'est-à-dire pour une cause active qui transforme, comme par thaumaturgie, le monde ; et la nature tout entière, au regard de cette pensée, est peuplée de tels esprits. Pour le primitif elle parle un langage qui traduit une âme analogue à celle de l'homme [1]. L'apparence des choses ne se montre à l'humanité adolescente que fourmillante de fantômes ; et le poète est le magicien qui vit dans la familiarité de ces spectres. Il les évoque et les apaise. Son action sur les foules grandit avec cette idée qu'il nous donne de son commerce intime avec le surnaturel. Voilà pourquoi,

---

[1] *Menschliches*, posth., § 175. (*W.*, XI, 72.)

dans une civilisation déjà toute rationaliste, les poètes tiennent à faire durer le sens du mystère, du mythologique, de la fantaisie violente et trouble, où semble parler de l'inouï (¹). Quand la religion s'épuise, ils conservent seuls le culte des émotions subites, des théophanies, des puissances démoniaques. La religion, chassée par la lumière de l'esprit, se réfugie dans l'art. Ainsi nous reste-t-il du christianisme, non la foi, mais l'odeur d'encens, l'effroi spectral, l'ombre d'Église qui flottent sur beaucoup d'œuvres contemporaines (²). Faut-il les condamner? L'œuvre d'art, même quand elle est survivance, n'a-t-elle pas sa légitimité? Elle marque un retour à un état d'âme adolescent. Or, dans la vieillesse présente de notre civilisation rationnelle, n'est-ce pas un mérite de conserver une imagination et une sensibilité vierges?

Un jour très prochain, Nietzsche estimera souhaitable que des réserves de barbarie subsistent dans notre société trop éclairée. La passion des peuples jeunes lui paraîtra nécessaire à l'action réformatrice. Mais, dans son premier enthousiasme rationaliste, à l'époque de *Menschliches, Allzumenschliches*, il hésitera. Regarder en arrière, ranimer les croyances éteintes, faire revivre par artifice les idées mortes, transfigurer le présent par cette lumière empruntée au passé, n'est-ce pas un palliatif vain? N'est-ce pas, au fond, impuissance et lassitude? N'est-ce pas détourner notre effort et notre passion de la présente détresse, au lieu d'y remédier (³)? A quoi sert socialement l'artiste, qui « réfugié dans un petit coin silencieux et dans son jardinet », réunit autour de lui tous les débris humains d'une époque historique qui lui fut chère, et « touche de son luth

---

(¹) *Menschliches*, I, § 146. (*W.*, II, 158.)
(²) *Ibid.*, I, § 150. (*W.*, II, 160.)
(³) *Ibid.*, I, §§ 147, 148. (*W.*, II, 158, 159.)

devant des âmes mortes, ou à moitié mortes ou lasses à mourir » ([1]). Peut-être une très grande œuvre, comme une symphonie de Beethoven, fera-t-elle appel encore, même chez l'incrédule, à ce vague besoin de religiosité :

Dans un passage de la *IXe Symphonie*, il se sent planer au-dessus de la terre, comme sous une voûte étoilée, avec le rêve de l'immortalité au cœur. Toutes les étoiles sembleront étinceler autour de lui et la terre sombrer dans des profondeurs de plus en plus lointaines. Quand il prendra conscience de cet état d'âme, il sentira comme un coup sourd au cœur. Il soupirera après l'homme qui lui ramènera la bien-aimée perdue, qu'on l'appelle religion ou métaphysique ([2]).

On peut dire que tout art romantique languit de cette nostalgie des états d'âme périmés. Il a beau nous proposer des symbolismes de plus en plus délicats, le besoin lui-même auquel il donne des satisfactions raffinées est un besoin primitif. Le phénoménisme de Schopenhauer, qui tenait pour une illusion toute réalité extérieure, semblait donner à cette conception primitive une dernière et plus profonde légitimité. Chez lui l'art, bien qu'il crée des fantômes illusoires comme la nature, était censé offrir du moins les *modèles éternels* des formes que la nature réalise imparfaitement. Une émotion s'attachait aux illusions fugitives, qui les dépassait, et, par delà ces images, pénétrait jusqu'au vouloir d'où elles émergent et où elles sombrent aussitôt plus tragiquement : c'était là, pensait Wagner, une dernière révélation religieuse. Sa thaumaturgie faisait œuvre vaine. Pour l'âme qui lutte contre le doute, rien ne supplée à la foi. Pour celle qui a fini de lutter, les prestiges de l'art ne sont plus nécessaires.

Ce qui remplace la religion, ce n'est pas l'art, c'est la connaissance ([3]).

([1]) *Menschliches*, II, § 178. (*W.*, III, 98.)
([2]) *Ibid.*, I, § 153. (*W.*, II, 158.)
([3]) *Ibid.*, posth., § 179. (*W.*, XI, 74.)

Mais de même qu'il subsiste, jusque dans l'art des civilisations très rationalistes, un résidu de pensée impure et un héritage des civilisations primitives, inversement dans l'art primitif, il y a déjà de la connaissance pure et de la liberté de l'esprit. Le naturalisme contemporain a voulu créer un art de la *vérité vraie*, documentaire, observée sur le fait. Il est seulement vrai de dire que l'artiste ne peut pas décrire autre chose que du réel. C'est ce que Nietzsche exprime en disant que « la Muse d'un poète non épris de la réalité, ne sera en effet jamais la réalité et ne lui donnera que des enfants hâves et d'un trop friable squelette » (1). En ce sens, le naturalisme est vieux comme le monde. Mais dans sa forme contemporaine, il n'est que la formule outrée d'un classicisme oublié.

L'art même le plus primitif se souvient du réel; mais la mémoire qu'il en a le déforme, car elle est embellissante. Il faut que l'artiste voie juste, mais qu'il ait des souvenirs infidèles (2). Il doit voiler la nature, mais pour qu'elle transparaisse sous ce voile. L'artiste reproduit ce qui lui a plu, mais ce n'est pas tout le réel qui lui a plu. Sa probité consiste à ne pas se mentir à lui-même, et à rendre, sans outrepasser sa force, son impression sincère (3). Il lui suffit de rendre cette émotion seule, mais il la domine au point de se jouer d'elle par le souvenir (4). Il sait à merveille que les types de l'art ne nous représentent pas des types éternels, suprasensibles (5). Il nous offre des simplifications puissantes et capables de nous remplir de joie. L'artiste plastique se gardera de vouloir traduire tout l'homme. Il ne montrera pas la musculature saignante de l'écorché pour faire deviner

(1) *Menschliches*, II, § 135. (*W.*, III, 74.) — (2) *Ibid.*, posth., XI, §§ 183, 184. — (3) *Morgenröthe*, posth., XI, § 444, 445. — (4) *Menschliches*, I, §§ 211. (*W.*, II, 192.) — (5) *Ibid.*, I, §§ 160, 222. (*W.*, II, 166 sq., 206.)

l'énergie latente. Quelques surfaces lumineuses, mobiles par les ombres qui s'y jouent, y suffiront. Le poète use, par les mots, d'une abréviation non moins significative. Dans l'écoulement sans fin des faits intérieurs, il fixe de certains aspects, dessine des caractères. Il y a dans son procédé beaucoup de fantasmagorie. Son esquisse légère procède par simplifications extrêmes. Nous ne prendrons pas son abrégé pour de l'humanité réelle, complète et nécessaire. Son langage omet des détails et en accuse d'autres ; il en ajoute de très imprévus à sa guise. Il ne faut pas scruter son œuvre d'un regard trop méticuleux. Il lui suffit de nous faire apercevoir notre but et notre passion qu'il glorifie. Son rôle n'est pas de nous instruire, mais de nous aider à vivre. Ou du moins, s'il nous donne en effet un grand enseignement, c'est de regarder le monde d'un regard joyeux. « Quelle que soit la vie, elle est bonne ! » Cette leçon nous a été d'abord inoculée profondément par l'art ; car il est une façon de regarder la vie, pour en accepter toutes les émotions, même douloureuses.

Ce profit reste un acquis définitif de la civilisation, et, même si l'art venait à disparaître, il lui survivrait. En cela, l'art, de qui nous le tenons, prépare l'état d'esprit de la connaissance pure. Même la réalité laide, reproduite par l'art, peut avoir sa beauté. Ainsi la connaissance de la réalité laide est encore belle. La joie seule de l'artiste et du savant embellit les choses qu'ils reproduisent ou connaissent ; et reproduire, c'est déjà connaître, quoique avec impureté. On peut donc dire que l'artiste et le savant augmentent la beauté du monde, par le faisceau de lumière intellectuelle qu'ils projettent sur lui ; et si le monde manquait de beauté, il resterait beau de la beauté encore qu'ils y déposent. La condition des dieux, disaient Platon et Aristote, c'est de *connaître*, c'est-à-dire d'user d'une raison épurée,

heureuse dans ses trouvailles, et inventive. Descartes et Spinoza ne pensaient pas autrement. Mais cette raison qui crée, c'est celle de l'être vivant artiste qui s'oriente dans un univers embelli par sa raison elle-même ([1]).

II. — Psychologie du génie.

La liberté nouvelle de l'esprit nous a fait apercevoir que le travail de l'artiste est d'une nature simple et modeste, comme celui du savant, qu'il prépare. Elle nous affranchit ainsi d'une superstition oppressive, qui tenait à un état d'esprit suranné : *la vénération du génie*. Ce culte disparaîtra, comme a disparu, dans l'ordre de la connaissance, la vénération du grand philosophe. On s'explique cependant qu'il ait duré.

1° Il a duré par l'*humilité des foules*, longtemps habituées au respect des forts. Elles ont été dupes de la gesticulation puissante du génie, qui abuse des émotions extrêmes, de façon à faire croire à une inspiration divine ([2]). Tout art, toute poésie surtout, a été primitivement un sacerdoce ; et il plane encore sur eux cette auréole religieuse.

2° Le respect a duré, parce que notre *vanité* a intérêt à nous y faire persister. Comme nous avons une grande estime de nous, et que nous nous sentons incapables de faire un tableau de Raphaël ou une scène de Shakespeare, nous sauvons notre amour-propre en attribuant au miracle ce que nous ne pouvons nous-mêmes ([3]).

3° Un sentiment vague nous fait apercevoir l'*utilité sociale* de la besogne des génies. Nous ne savons pas le secret de la séduction qu'ils exercent. Mais nous sentons la

---

([1]) *Morgenröthe*, § 550. (*W.*, 359.) — ([2]) *Menschliches*, I, §§ 146, 155. (*W.*, II, 146, 163.) — ([3]) *Ibid.*, I, § 162. (*W.*, II, 168 sq.)

puissance de leur appel et le stimulant prodigieux qui vient d'eux. Comme le fanatisme des foules nous gagne, nous ne cherchons plus à définir cette attraction géniale; mais plutôt nous nous interdisons d'en rechercher les origines, peut-être très humbles.

La liberté nouvelle de l'esprit ne contestera pas cette action des « hommes de génie ». Mais elle nie que cette action puisse être surhumaine et mystérieuse. Elle en recherchera les conditions. Elle ne méconnaîtra pas qu'il puisse, dans les circonstances où naît le génie, y avoir le bonheur d'une rencontre unique. Mais elle conteste que ces circonstances, réunies par une faveur rare, puissent être surnaturelles.

L'enseignement de Burckhardt et de Stendhal, renouvelé par Taine, reparaît ici. Comme eux, Nietzsche pense que le « génie » naît plus fréquemment aux époques tourmentées. La lutte acharnée de peuple à peuple, d'individu à individu, poursuivie durant des siècles, accumule dans les hommes des réserves d'énergie, nécessaires à une vie de haines, de passion jalouse et de rivalité [1]. Tout le sol de la civilisation est comme imprégné de cette lente infiltration de forces. Il se peut que l'activité de l'esprit bénéficie de cette passion accumulée dans des réservoirs souterrains, bien qu'elle n'ait pas été amoncelée pour son usage. Le jaillissement de la production géniale n'a rien de fatal, mais rien non plus de fortuit. Elle pourrait indéfiniment cheminer sous la terre, par ruisseaux infimes. Mais c'est d'une infinité d'apports très ordinaires que se sera formé le torrent quand il rompra ses digues, pour s'épancher en cataractes subites [2].

---

(1) *Menschliches*, I, § 233. (W., II, 219 sq.)
(2) *Ibid.*, I, § 156. (W., II, 163.)

Cette force torrentielle, cet opiniâtre courage tourné vers un but précis et unique, voilà l'essentiel du génie. Cela suffit à le différencier de la commune inertie. Mais rien, dans ce don de l'énergie, n'est surnaturel. Beaucoup, parmi les plus grands, naquirent peu doués. La grandeur leur est venue par une longue patience. « *Sie bekamen Groesse* » (¹). Ils furent de bons ouvriers, attentifs à apprendre leur métier. Leur activité, de bonne heure, prit une direction unique. Une sensibilité constamment sollicitée, et une imagination constamment active à s'adapter, leur vigilante discipline d'eux-mêmes, la jalousie de prendre modèle constamment sur autrui, d'obéir à toutes les sollicitations de mieux faire, la modestie d'apprendre infiniment et de prendre de toutes mains, pour ne retenir que le meilleur : il n'en faut pas davantage pour créer de l'exceptionnel, par des moyens dont use chacun dans l'apprentissage du métier le plus simple (²). L'habitude consciencieuse de travailler d'abord en petit pour acquérir le tour de main, avant de viser à l'effet d'ensemble brillant, voilà ce qui assure l'impeccable virtuosité des improvisations ultérieures. La faveur des circonstances fera le reste. Il y a des circonstances qui hâtent l'éclosion du génie, et d'autres qui décuplent ses forces. Parfois il suffit du bonheur de tomber sur les plus excellents maîtres, d'utiliser les méthodes les plus pures. Les luttes qui lui sont imposées l'aguerrissent et le trempent. Enfin l'hérédité, qui transmet et accumule des qualités lentement acquises, constitue, elle aussi, un privilège.

La formation du génie se fait suivant les méthodes de sélection définies par le transformisme. La spécialisation des fonctions et la fixation héréditaire des caractères jouent leur rôle. On retrouve là aussi ce que Lamarck et

---

(¹) *Menschliches*, I, § 163. (*W*., II, 170.) — (²) *Ibid.*, I, § 162.

Darwin avaient remarqué pour les êtres vivants : leur qualité éminente se rachète par une atrophie de toutes les autres. Une faculté pléthorique absorbe comme un vampire toute la sève. Ou encore, c'est une mutilation préalable, une infirmité de l'âme qui oblige l'homme de génie à chercher dans l'exercice d'une autre aptitude un substitut à celles qui lui manquent. Le développement prodigieux d'un talent est nécessaire à la vie obstruée et étroite que la nature lui a faite (1).

Les plus forts, ce seront les aristocrates de l'esprit, ceux chez qui une croissance heureuse et aisée atténue le mieux la dépendance qui nous rend esclaves des circonstances. Ceux-là dissimulent leur effort. Ils se gardent d'une production hâtive et comme fonctionnelle. Ils savent que la supériorité véritable n'est pas seulement dans la fécondité ; elle réside, pour une part aussi, dans un jugement exercé qui choisit, émonde et combine. Les plus belles mélodies de Beethoven sont réunies peu à peu, comme par sélection. Il faut être un ouvrier infatigable, non seulement dans l'invention, qui peut être médiocre et mauvaise, mais dans l'ordonnance et dans la critique (2). Les plus grands ont ainsi connu leurs imperfections et ont lutté contre elles, d'un effort calme. Ils se sont détachés de ce que recélait leur tempérament de lourdeur et de trop fumeuse passion. Ils se sont fait un esprit qu'un lien souple et léger rattachait à leur caractère. Gœthe a été de ceux-là, comme Platon et Spinoza parmi les philosophes. Ils ont eu la *pureté du regard,* nécessaire au plus grand art, comme à la liberté de la pensée. Ils ont considéré la nature comme un dieu et ont aimé ce dieu. Par cette qualité seule, qui est intellec-

(1) *Menschliches*, I, §§ 233, 260. (*W.*, II, 220, 241.)
(2) *Ibid.*, I, §§ 155, 210. (*W.*, II, 163, 191.)

tuelle, ils ont créé une nouvelle possibilité de vivre, et ont réconcilié l'homme avec l'univers. Ils ont été les artisans d'une plus haute et plus heureuse adaptation de la race humaine. Nietzsche prétend qu'il faut nous confier à ceux qui nous enseignent cette vision d'amour et de lumière.

Sa philosophie esthétique est donc un enseignement de guerre contre le *génie hypocrite*. C'est celui qui n'admet pas qu'on détruise l'illusion du rêve inspiré, par lequel parlent des voix d'outre-monde. Nietzsche se garde de le nommer ; et peu de lecteurs, quand parurent les *Choses humaines*, *trop humaines*, reconnurent Richard Wagner ; mais Wagner n'eut pas de doute. On ne peut songer qu'à lui, lorsque Nietzsche décrit la folie furieuse dont est saisi le « génie hypocrite », impatient de toute comparaison qui lui donnerait des égaux. Cette vanité folle, cette attitude conquérante, que Nietzsche donne pour le signe le plus certain du génie vieillissant, en qui s'observaient-elles, si ce n'est en Wagner ? Quel est ce grand homme qui, insatisfait d'avoir créé un « édifice de pensée », a besoin d'institutions qui portent son nom, comme si un temple de pierre faisait durer le dieu qu'il abrite, plus que l'hommage des âmes rares et délicates ? N'est-ce pas à Bayreuth que l'on doit songer ? et quel artiste fut insatiable ainsi de la réclame des partisans bruyants, des hérauts d'armes sonores, des pompeux cortèges ? A qui peut-on reprocher mieux son égoïsme, même dans l'admiration, puisqu'il ne toléra jamais que l'admiration pour les morts ? Qui a manqué davantage de cette modestie clairvoyante et préoccupée sans cesse d'apprendre ? Assurément, Wagner a eu le prodigieux vouloir qui fait le génie ; et le don allemand entre tous de l'assimilation infatigable, Nietzsche le lui accorderait, comme autrefois. Mais son savoir, qui fut infini, Wagner n'en affiche pas loyalement

la provenance. C'est peu de dire que Wagner est muni de science : il succombe sous le faix des richesses pillées. Il est le « génie-pirate » (*das Raubgenie*) ([1]) qui, dès son enfance, considère comme sa proie tous les trésors des temps et des maîtres d'autrefois ; richesse inconnue que protège seulement le respect de quelques connaisseurs, mais que ce bandit put impunément offrir à la foule comme son bien propre, parce qu'il eut le cynisme nécessaire.

Ainsi toutes ses petitesses et toutes ses improbités, reconnaissables en chacune de ses œuvres, collaborent cependant à sa grandeur. Son audace a fait de lui un grand remueur de foules. Mais, à supposer que le portrait tracé par Nietzsche soit ressemblant, un tel homme n'est-il pas remarquable encore dans sa vigueur plébéienne ? Comment le réalisme de Nietzsche peut-il méconnaître une force utilisable ? C'est que Nietzsche, entre 1876 et 1881, ne croit qu'à la force durable de la raison. Il reproche à Wagner son mensonge, parce qu'il propage dans le peuple une illusion funeste à son essor vital. Aux yeux de cette théorie nietzschéenne qui veut que la raison ne soit pas seulement une faculté contemplative, mais le ressort même de l'évolution organique, l'erreur cause un arrêt de croissance et marque un défaut d'adaptation. Le mensonge est criminel, parce qu'il détourne la vie vers des régions de ténèbres où elle s'atrophie. Wagner, pour Nietzsche, est le magicien prodigieux qui a su conquérir les hommes par leur faiblesse. Mais il les a maintenus dans cette faiblesse. Il a idéalisé leur pauvreté spirituelle, leur résignation débile, leur passion confuse. Il n'y a pas de dégénérescence qu'il n'ait glorifiée, pas de crime dont il n'ait plaidé la sublimité ([2]). C'est qu'il est

([1]) *Menschliches*, II, § 110. (*W.*, III, 61.) — ([2]) *Ibid.*, II, § 148. (*W.*, III, 79.)

un dégénéré lui-même. Il est d'instincts populaires, et son mensonge décèle sa basse extraction. Il arrive que dans les familles longtemps opprimées, de vie étroite, et qui ont dû refaire leur vie fréquemment, un instinct se développe de « prendre le vent » et de s'accommoder à l'opinion d'autrui. Elles sont une pépinière de sycophantes. Wagner a eu dans le sang cet « histrionisme », la fausseté naïve, le goût de déguiser, de simuler les convictions qui plaisent. Cette faculté se fixe dans la race, se transmet, devient tyrannique, commande enfin aux autres instincts. Le fou de cour, le clown, l'histrion, le laquais classique, Gil Blas et Scapin n'ont pas d'autre origine : ils sont tous les précurseurs et la première esquisse de l' « homme de génie hypocrite » (1). Wagner a cette tare de l'histrionisme bas, fils qu'il était d'un comédien subalterne (2).

Dans l'audace avec laquelle Wagner identifia son art avec l'art allemand, quand il a risqué à Bayreuth cette prodigieuse parole : « Prenez mon art, et vous aurez un art », Nietzsche voit une telle impudence de Scapin moliéresque (3). Wagner a eu besoin, pour que son œuvre durât, que l'enthousiasme public fût tout de suite poussé à l'excès. Il n'a reculé devant aucun moyen de fanatiser les foules. Nietzsche témoignerait de l'indulgence à un artiste, qui, pour croire en lui-même, et pour donner tout son effort au service de son art, exagérerait la nouveauté et l'importance de ses trouvailles. Mais Wagner manque trop de naïveté (4). Cet homme, qui prétendait

---

(1) *Frœhliche Wissenschaft*, § 361. (*W.*, V, 311.)

(2) Il est l'enfant naturel d'un comédien du nom de Geyer. On ne le savait pas avant que Nietzsche l'eût publié. Nietzsche, qui a connu l'*Autobiographie* imprimée par Wagner pour quarante de ses amis, a commis sciemment une indiscrétion.

(3) *Morgenrothe*, posth., § 473. (*W.*, XI, 341.)

(4) *Ibid.*, I, § 459. (*W.*, XI, 335.)

enseigner le renoncement au monde, n'a eu que le souci violent de son succès personnel. Il n'a jamais eu la loyauté d'avouer la modestie de ses ressources d'art. Le génie le plus authentique ne dispose que de quelques gestes émouvants dont il sait la monotonie, mais dont il varie l'effet par un décor et par un éclairage modifiés. Wagner, sans plus de richesse qu'un autre, eut moins de mesure dans le boniment. Il n'a pas eu cette faculté critique qui est la fleur de toute supériorité. Il ne distingue pas, dans ce qu'il produit, l'excellent et le parfait de ce qui demeure faible et détestable ([1]). Il exhibe ses faux diamants avec autant de joie que les vrais ([2]). Nietzsche suspecte toujours les grands gestes despotiques. Ils décèlent que le tyran n'est pas sûr de sa force. Ainsi Wagner, au fond, se défie de son art et de sa puissance. C'est ce qui fait que sa manière arrogante appelle la méfiance et la révolte ([3]). Il est une sorte de Bismarck de la musique; et déjà Bismarck nuisait à son peuple par son habitude d'accepter les illusions pathétiques de la foule, de les flatter et de les propager.

Mais Bismarck n'a été qu'un homme d'action. La sévérité plus grande dont Nietzsche use envers Wagner vient de son respect pour la poésie et pour la pensée. Il les veut sans tache. Il exige que l'artiste ait fait de son âme même une œuvre d'art très pure ([4]), un poème, et un harmonieux édifice. Quand Nietzsche était entré dans l'âme de Wagner, il y avait découvert « les décombres attrayants, mais farouches d'un temple enseveli; mais aussi une caverne d'appétits, recouverte de fleurs, de végétaux épineux, d'herbes vénéneuses, peuplée de serpents et de

([1]) *Morgenröthe*, posth., § 466. (*W.*, 339.)
([2]) *Ibid.*, § 226. (*W.*, IV.)
([3]) *Menschliches*, posth. §§ 252, 254. (*W.*, XI, 89.)
([4]) *Ibid.*, II, § 102. (*W.*, III, 39.)

vermine, d'araignées et d'oiseaux [1]. » Un temps il médita tristement sur sa déception. Il s'en prit à l'infirmité humaine de la faiblesse qu'il avait remarquée en Wagner et il en vint à cette conclusion résignée : « *Il n'y a pas de génies* » [2]. Il n'y a qu'un grand effort collectif, dans lequel se soulève le sentiment de tous et de chacun. Le grand art est le fruit d'une grande heure, mais il dispose, pour s'exprimer, de moyens d'expression de plus en plus puissants et précis. Qu'un homme survienne qui sache recueillir cet héritage commun, s'emplir de la passion du moment, et manier l'outillage que nous ont légué nos devanciers, il sera le grand artiste. Son œuvre est plus impersonnelle qu'il ne croit. Les formes d'art se parachèvent, comme les idées de la raison et comme les formes animales, par une infinité de corrections, d'efforts accumulés, d'approximations. Ce n'est pas par l'histoire des artistes que l'on peut suivre les destinées de l'art. Son histoire se retrace dans l'évolution des genres, comme l'histoire de la série animale se poursuit par l'évolution des espèces.

III. — L'ÉVOLUTION DES GENRES.

Il y a peu d'artistes qui se rendent compte de cette évolution. Les maîtres sont assis chacun sur un point de la trajectoire que suivra leur forme d'art, immobiles comme des bornes, et avec des physionomies opiniâtres qui semblent interdire tout progrès [3]. Mais l'évolution suit sa route, sans se soucier d'eux, et laisse aux bords du fossé les dépouilles vides des formes mortes. Les phases

---

(1) *Ibid.*, II, § 172. (*W.*, III, 94.)
(2) *Ibid.*, posth., § 194. (*W.*, XI, 77) : « So begabte Wesen, wie ich sie mir als Genies vorstellte, haben nie existirt. »
(3) *Menschliches*, II, § 125. (*W.*, III, 69.)

successives de l'art se relaient comme les civilisations qui se succèdent, ou comme les faunes diverses dont la paléontologie nous découvre les débris pétrifiés dans des couches de terrain superposées. On y peut distinguer : 1° une sensibilité sociale, différente avec les âges ; 2° une maturité des moyens d'expression. Ainsi les formes animales, comme l'avait dit Rütimeyer, sont sans doute d'abord de la vie, mais ensuite des structures.

Cette sensibilité que l'œuvre d'art exprime est d'abord très primitive. Nous en avons encore des restes dans des états de conscience diffuse, comme le *rêve* et l'*enivrement*. En ce sens il n'est pas inexact de dire que l'art soit la faculté de l'enivrement et du rêve. C'est que l'art retourne à la pensée sauvage, et, dans le rêve ou dans l'ivresse, nous pensons encore comme pensaient les hommes primitifs (¹). Ce n'est pas une raison pour donner des noms divins à ces extases enivrées. Penser confusément, ce n'est pas être plus près de l'essence des choses. Une grande pensée éclaircit, par la raison, cette sensibilité trouble. Le grand art invente, pas à pas, les moyens d'expression qui suffisent, sans résidu, à traduire le sentiment clarifié. On peut distinguer deux sortes de grand art, selon que domine en elles la passion et la raison : *l'art du grand mouvement* et *l'art du grand calme* (²). C'est le nom que prennent à présent, dans Nietzsche, l'art dionysiaque et l'art apollinien. Mais, de quelque nom qu'on le nomme, l'art classique est celui qui exprime purement la passion ou la poussée de son temps. Il exige un sentiment juste de notre tâche et de la force que nous pouvons mettre au service de cette tâche. Il ne procède pas par flux

---

(¹) *Menschliches*, I, § 5, 13. (*W.*, II, 21, 27.) — *Morgenröthe*, § 119. (*W.*, IV, 120.)

(²) *Menschliches*, II, § 115. (*W.*, III, 65.)

et reflux violents : sa force calme déferle à un même niveau, comme la Méditerranée [1]. Les moyens d'action de cet art sont simples, peu propres encore à rendre les états d'âme, délicats, mobiles, tumultueux et passionnés. C'est que l'âme même des grands maîtres était froide et grande. Elle fuyait la passion et la grâce; elle avait de la sûreté et une fraîcheur matinale ; de la mesure plutôt que de la tendresse voluptueuse. La beauté sobre était conquise lentement sur l'émotion; et c'est de la sorte aussi qu'elle prend possession de nous par une insinuation lente qui nous transforme et nous apaise. C'est là le point culminant de la perfection. Après quoi il ne reste que la décadence seule. Et comme la vie ne s'arrête pas, la décomposition vient du jeu même de la vie [2].

Elle a lieu, non seulement parce que les grands modèles stimulent la vanité des impuissants, et que l'art, qui devrait être la mission sérieuse des plus grands, devient la distraction des plus médiocres. La solitude que fait autour de lui le grand artiste n'est pas moins funeste [3]. La désagrégation arrive à la fois par le progrès de la *réflexion* et par l'exaspération de la *passion*. Elle vient du milieu autant que de l'état intérieur. 1° La réflexion trop attentive amène le souci excessif de l'effet, la minutie; elle brise la ligne et le cadre; elle amène la prédominance du détail [4]. 2° Justement parce que l'attention se perd dans le détail, elle oublie de discipliner l'ensemble. Il reste la force indisciplinée et brutale; et les effets émouvants de la débilité [5]. Les moyens d'expression raffinés se mettent au service de cette sensibilité extrême. L'art du grand calme dégénère en l'art de la solitude; l'art du *grand*

[1] *Menschliches*, posth., § 188. (W., XI, 76.) — [2] *Ibid.*, II, § 126. (W., III, 70.) — [3] *Ibid.*, I, § 158. (W., II, 165.) — [4] *Ibid.*, II, § 131. (W., III, 72.) — [5] *Ibid.*, II, § 121. (W., III, 68.

mouvement se contourne en attitudes convulsées. L'art décadent ne naît pas de qualités différentes de celles qui ont fait le reste de l'art classique. Ce sont les mêmes forces encore, mais assemblées trop tard et insuffisamment disciplinées. Alors se montrent les symptômes que Burckhardt avait décrits.

Le style se surcharge par pauvreté organisatrice (1). Il met au service d'une passion délirante une expression qui abuse de l'énorme (2). Le raffinement même produit des effets analogues à la civilisation la plus primitive. Le goût des monstrueux enivrements, des imaginations fabuleuses revient comme aux premiers temps. Son retour est certain dès que s'obscurcit la notion du *beau*, c'est-à-dire de la mesure dans la passion (3). La laideur sublime, le colossal, les gestes démesurés, l'éloquence des passions outrées l'emportent. Un Michel-Ange, avec toute sa force, peut déjà être un artisan de décadence et de style « baroque ». Et il est sûr que le grand art grec, qui sut avec des masses très petites et la plus extrême sobriété de moyens, donner le sentiment du sublime, ne lui a pas livré son secret. Il faut le surprendre à Paestum, à Pompéi, à Athènes : la Renaissance paraît asiatique auprès de ces œuvres simples (4).

Ou bien, si l'art se fait plus délicat, il sera d'une morbidesse à son tour extrême. Il ne connaît plus la robustesse vraie, mais une sensualité nerveuse, capable à peine de soubresauts monstrueux, ou une langueur qui a sur les lèvres le sourire des mourants. Il dresse parmi les effets

---

(1) V. *Les Précurseurs de Nietzsche*, p. 329. — *Menschliches*, II, § 117. (W., II, 66.)
(2) *Ibid.*, II, §§ 144, 154. (W., III, 76 sq. ; 82.)
(3) *Ibid.*, II, § 118. (W., III, 66.)
(4) *Ibid.*, II, § 112. (W., III, 62.) — *Morgenröthe*, § 169. (W., IV, 167.)

de crépuscule et dans le tremblement de lueurs mourantes l'image de ses héros trop grêles (1).

Enfin, ni les genres ni les expressions ne resteront à l'état pur. Ils se mélangeront par hybridation. Pour séduire à tout prix, la Muse revêtira des parures barbares. Elle se jouera parmi les formes exotiques et étranges. Elle puisera dans toutes les âmes des peuples pour raviver la sensibilité émoussée.

Ainsi se complète la dissolution de l'art. La mosaïque audacieuse et imprévue remplace l'architecture issue des formes traditionnelles lentement modifiées. On déguste les effets de détail, l'aphorisme pour l'aphorisme, la nuance pour la nuance. L'isolement de tous les effets détruit l'idée même de la ligne et de la construction. Sévère analyse, où il faut entendre se mêler la douleur d'une confession personnelle. Cette décadence, Nietzsche sent qu'il l'a en lui, comme un subtil poison wagnérien. Sa pensée aussi est atteinte de désagrégation. Elle aime les gestes démesurés, et elle a le goût trop raffiné qui se plaît dans l'analyse hypercritique, qui isole les phrases courtes, les sentences brillantes, les tons purs. Mais c'est sa contrition même qui lui fera retrouver la santé morale et la force constructive de la pensée.

Peu d'autres époques ont souffert comme nous de cette triple invasion qui nous vient du baroque, du morbide, de l'exotique. Prenons exemple, et nous connaîtrons, nous aussi, un renouveau. Burckhardt n'a pas en vain décrit comment a fini Byzance, et le style « baroque » a décomposé la Renaissance avant de nous corrompre. Shakespeare, si grand, ne le voyons-nous pas envahi de cette floraison sauvage, étrange et colossale (2)? A notre tour,

(1) *Menschliches*, II, § 116. (W., III, 65.)
(2) *Menschliches*, I, § 221. (W., II, 204.)

nous connaissons la passion froide et fauve, la sensualité névrosée et débile. Nous avons besoin de narcotiques grossiers ou de poisons subtils. Nous dressons sur des « fonds flamboyants de rouges, de verts, de gris et d'or », des figures grêles troublantes ou des héros vantards, suspects et peu sûrs. Qui ne reconnaît les héros wagnériens, et ce *Tristan* pour lequel Nietzsche avait inventé la somptueuse apologie du *Livre de la Tragédie*? A présent, Nietzsche le compte au nombre de ces héros exsangues, étranges, qui cachent leur impuissance sous des attitudes hiératiques. L'accusation atteint Wagner au cœur. Elle fait de lui, qui causera la mort de l'art, le maître d'un style et l'apôtre d'une croyance corruptrice dont, après l'art, l'humanité peut périr. « *Vielleicht geht die Menschheit daran zu Grunde.* » Mais la responsabilité de Wagner s'atténue, si ses vices sont ceux de son temps; et son amour-propre seul a lieu de souffrir d'une accusation qui le fait moins coupable, parce qu'elle le fait moins grand.

IV. — Vérification sur quelques formes d'art.

I. *Le drame.* — Nietzsche essaie sur quelques formes d'art une vérification de ses aperçus généraux. Mais, s'il lui arrive d'effleurer l'éloquence, l'art épique, la nouvelle, c'est toujours à la musique et au drame que le ramène sa méditation douloureuse et pleine d'orgueil. Sa grande tristesse et son grand mérite sont d'avoir eu, à l'endroit du drame musical, cette sévérité de goût qui le condamne comme de style corrompu, et d'avoir sacrifié à cette clairvoyance une amitié. Ce sera pour lui une sombre satisfaction d'amour-propre de contredire l'enthousiasme qui l'avait porté à célébrer dans le drame wagnérien une renaissance de la tragédie grecque. Il réintégrera Wagner dans l'époque contemporaine. L'amertume personnelle de

ses accusations s'en trouvera adoucie. Mais les défauts aussi de Wagner paraîtront moins imposants, puisqu'ils auront pour piédestal tous les vices de son époque. C'est ainsi que Nietzsche se prépare à concevoir ce qu'il appellera un jour « la décadence européenne ».

Toute poésie est faite de la pensée sociale de son temps et de ce que cette pensée a de supérieur. Des moyens d'art, le rythme, le choix inouï des mots donnent à cette pensée un aspect mystérieux et pathétique, qui la font paraître nouvelle et divine. Il arrive, dans le confus enthousiasme de la création, que le poète lui-même oublie que la source de son savoir est dans ce qu'il tient de ses parents, de ses livres et surtout des prêtres. La vénération publique le corrompt, et il croit travailler dans une illumination surhumaine (1). Si clairvoyants que fussent en psychologie les Grecs, ils n'ont pas échappé à cette confusion du sentiment, mais ils ont employé tout leur effort à la clarifier. C'est à leurs origines que la pensée et le style des Grecs sont incapables d'ordonnance. C'est leur art primitif qui est « baroque », et se répand dans le trouble fumeux du dithyrambe (2). Mais cette passion « tropicale », ils ont su la refroidir par une intelligence lucide. Ils ont eu, eux aussi, leurs névroses épidémiques. L'état dionysiaque, Nietzsche le tient maintenant pour une épilepsie collective. Les Grecs cependant surent l'ennoblir en lui donnant un nom divin. Ils surent de leurs maladies mêmes tirer une beauté, en créant le type admirable de la Bacchante (3).

Quand ils ont créé la tragédie, ils l'ont faite dans un goût très primitif de l'émotion cruelle (4). Ils tenaient pour un régal et une fête d'assister au supplice d'un héros.

---

(1) *Menschliches*, II, § 176. (*W.*, III, 96.) — (2) *Ibid.*, posth., § 329. (*W.*, XI, 105.) — (3) *Ibid.*, I, § 214. (*W.*, II, 194.) — (4) *Ibid.*, posth., § 320. (*W.*, XI, 103.)

Seule une sentimentalité très débile et moderne, dont Nietzsche s'accuse d'avoir eu un accès, peut discerner dans ce goût du tragique un pessimisme foncier. Il prouve bien plutôt la dureté des âmes. Breuvage pour des guerriers qu'une œuvre d'art issue de ces temps robustes et troubles, de leur pléthore de sang et d'énergie. Elle dégage l'émotion enivrée que des âmes aventureuses éprouvent à penser que toute vie est constamment menacée. Elle les habitue à ce vin amer, assaisonné de courtes et savoureuses joies. Elle n'est faite que pour dire les passions prêtes à la mort, les moments exaspérés où le sentiment n'est plus attaché à la vie que « comme une goutte suspendue aux flancs de la coupe » (1).

Quelle contagion démoniaque de l'émotion quand de telles âmes s'attendrissent! Mais ce qui l'emporta, ce fut l'habitude de dominer leur émotion, de braver en pensée la mort et de s'enthousiasmer de la résolution de mourir. Ce trouble leur paraissait doux dans l'imitation poétique, parce que leur dangereuse vie les obligeait souvent à en affronter la réalité. Ils aimaient les signes d'une force d'âme placée au-dessus du péril et de la douleur. Ce fut leur ravissement d'entendre un héros torturé trouver encore des paroles éloquentes, des raisons et des gestes qui le montraient maître de lui. Ils furent follement engoués de cette convention héroïque du défi aux puissances monstrueuses de la nature et de la mort. Peut-être leur engouement fut-il trop vif, et leur tragédie est morte de cette convention (2). Mais l'effondrement de la tragédie dans Euripide est encore la chute d'une héroïne géante qui succombe avec sa force d'âme intacte.

Cette façon nouvelle de regarder la tragédie grecque,

---

(1) *Morgenröthe*, §§ 172, 240. (*W.*, IV, 168, 226.)
(2) *Frœhliche Wissenschaft*, § 80. (*W.*, V, 109.)

qui en fait l'art de dérouler la dialectique interne de la plus mortelle passion, fit apercevoir à Nietzsche l'affinité naturelle de cette tragédie avec celle des Français. Le mérite était grand, si l'on songe qu'aujourd'hui encore il n'y a presque pas un Allemand qui comprenne Racine, et pas un qui ne réédite les lieux communs de la *Dramaturgie* de Lessing (1). La contrainte que s'imposèrent les poètes dramatiques français dans l'action tragique, dans les vers, dans le style, Nietzsche y reconnaît une école sévère et indispensable comme le sont, en musique, les règles du contre-point et de la fugue. Ce fut un art « de franchir avec grâce des passerelles étroites jetées sur des abîmes » (2). Lessing a eu le tort de ridiculiser en Allemagne la seule forme d'art que les modernes eussent créée. Il enseigne Shakespeare, c'est-à-dire le retour à la sentimentalité indisciplinée, aux âges primitifs de l'art. Le fruit des lectures voltairiennes faites en commun à la villa Rubinacci alors se révélait. C'est Voltaire que Nietzsche vénère comme « le dernier des grands dramaturges qui ait discipliné par la mesure grecque son âme multiple et faite pour affronter même les plus grandes tempêtes tragiques, et qui ait su ce qu'aucun Allemand ne sut jamais, la nature du Français étant plus proche de la nature grecque que celle de l'Allemand » (3). Ce qui sauva Schiller, c'est que, à contre-cœur et à son insu, il ait imité cette tragédie française dont il médit, et Gœthe paya d'un remords qui dura une moitié de sa vie la complicité qui l'avait fait tremper, jeune encore, dans la révolution shakespearienne. Byron eut le même sentiment d'une vie manquée.

---

(1) Il y a lieu de reconnaître que Gottfried Keller a des aperçus intelligents, et que Wilamowitz-Mœllendorf essaie de réagir contre la suffisance de ses compatriotes.

(2) *Menschliches*, I, § 221. (*W.*, II, 201.)

(3) *Ibid.*, I, § 221. (*W.*, II, 202.)

Après, ce fut la grossièreté rousseauiste et l'anglomanie barbare, le relâchement des règles, la décomposition du style, la fièvre, la haine de la mesure. Alors, dans l'effroi de l'incohérence où l'on se trouva, quand le secret du bon goût fut perdu, on dut s'imposer l'entrave lourde d'une logique trop visible.

Le didactisme ne fut jamais une discipline d'art. Il n'a pas, de notre temps, empêché l'incapacité de se répandre en effusions de sentiment. On ne sut plus trouver aucune formule précise. On considéra comme sublime l'inconcevable. On eut, selon la parole de Doudan, « la rage de vouloir penser et sentir au delà de sa force » (1). L'art fut brutalité et faiblesse, barbarie et excès de sensibilité nerveuse. Il choisit pour héros des bêtes fauves, auxquels il attribua d'étranges accès de délicatesse. Par pauvreté psychologique, il prit à la plus indigente mythologie, celle de l'Edda, des aventures de demi-dieux, dont la grossière enluminure suffit à la foule, mais qui resteront des histoires de brigands et des histoires de fantômes. Le roman français de l'adultère, de l'inceste et du viol fut transporté au grand opéra sous des noms d'épopée scandinave. Le goût populaire du monstrueux revint sous une forme mystique. Une rhétorique boursouflée suppléa au talent de l'analyse (2). Est-ce hasard si les qualificatifs qui peignent les pires romans-feuilletons de 1830 à 1870 peuvent s'appliquer à plus d'un qui se crut grand, parce qu'il fut grandiloquent ? Wagner est de cette pléiade. Mais alors son art, qui avait cru prendre possession de l'avenir, appartient déjà au passé ; et, il faut le dire, au passé le plus médiocre.

---

(1) *Menschliches*, posth., §§ 238, 239, 241 ; 300. (*W.*, XI, 87, 99.)
(2) *Ibid.*, posth., §§ 288, 289, 304. (*W.*, XI, 87, 99) ; — *Morgenröthe*, posth., §§ 491, 492. (*W.*, XI, 345.)

II. *La musique.* — On devine que de même, au bout de cette grande évolution qui fut celle de la musique allemande, Wagner apparaîtra comme le grand corrupteur. L'attaque de Nietzsche contre lui enveloppe de ses poussées convergentes toutes les positions où Wagner s'était cru inexpugnable.

Sans doute, Nietzsche, dans son deuxième système, n'apporte sur la psychologie de la musique rien qui vaille les analyses dont se complétait si subtilement son système wagnérien. Il y a là un acquis sur lequel il ne reviendra pas. Mais l'interprétation métaphysique de la musique subira un changement notable. Il ne considérera plus la musique comme le langage immédiat du sentiment. Elle ne nous parle pas non plus du vouloir profond qui vit dans les choses, puisque ce vouloir est un mythe. Il est vrai seulement que l'alliance ancienne de la musique et de la poésie a introduit dans le rythme musical, dans l'intensité variable du son, un symbolisme auquel nous sommes encore sensibles quand la musique s'exprime sans paroles, et qui est ressenti par nous aujourd'hui comme sa signification primitive [1]. Gardons-nous de nous laisser leurrer par cette apparence. Ce qui est primitif, c'est le geste seulement, qui, par une contagion visuelle, suscite en nous des innervations imitatives. Elles reproduisent en nous l'émotion même que le geste traduit. Mais il y a des émotions qu'aucun geste ne rend et qu'aucun langage ne fixe : les émotions sourdes et obscures de la vie opprimée par des princes ou par des religions; les émotions naissantes d'une adolescence qui s'ouvre aux premiers printemps. Ce que recueillent le rythme, le sanglot et le rire de la musique, ce sont ces émotions solitaires et confuses, et elle les exprime moins encore qu'elle n'y est associée.

---

[1] *Menschliches*, I, § 215. (W., II, 194.)

La mélancolie et la douceur que nous mettons dans les rythmes musicaux est celle qui imprégnait notre vie quand les premiers rythmes ont frappé nos oreilles.

Ainsi la musique est d'emblée comme un souvenir fugace. De tous les arts elle est, dans chaque civilisation, le dernier venu [1]. Elle s'attarde; et quand elle parle, c'est d'un temps déjà évanoui. Elle est le langage des époques mortes. Le moyen âge chrétien ne trouve que dans les Néerlandais de l'époque de Roland Delassus un style qui dise sa mélancolie, amoureuse de subtiles formules.

Rien de délicatement ingénieux comme l'histoire de la musique esquissée par Nietzsche, avec ce souci d'y retrouver les sonorités d'une âme sociale déjà expirante. Pas de forme d'art non plus qui se prête mieux à cette analyse, puisque la musique travaille sur une matière toute mathématique, toute soumise aux lois de l'harmonie et du contre-point, et que ses réalisations sensibles pourtant trouvent, par delà le frisson nerveux dont elles nous secouent, une résonnance profonde dans le cœur. La musique offre, dans le monde des sens, la réussite parfaite de ce que Nietzsche cherche dans l'ordre de la pensée : le ruissellement continu de la vie capté dans des réceptacles de raison.

Comme il y a un gothique architectural, de technique audacieuse, où le calcul soutient seul la gageure des voûtes lancées vers le ciel, ainsi peut-être y a-t-il un gothique musical tardif, qui dans Roland Delassus dessine de calmes et flamboyantes arabesques. Le danger fut toujours grand que la musique ne se perdît en virtuosité mathématique pure. Le goût profane aristocratique dut protester, par l'Opéra, contre une musique devenue trop

---

(1) *Menschliches*, II, § 171 : « Musik ist der Spaetling jeder Cultur. » (*W.*, III, 90.)

savante. Ingénieuse correction proposée par Nietzsche à ses théories de jeunesse (1). Il lui avait semblé alors que, par le dialogue dramatique, s'introduisait dans la mélodie une force acide de décomposition. Il se trouve au contraire que la sociabilité de cour a préservé la musique des pures virtuosités de métier. Elle a ramené la musique à sa destination humaine, comme la religiosité populaire a toujours ramené la théologie aux besoins de l'âme, que perdait de vue la subtilité des docteurs. Palestrina a recueilli cet héritage d'une musique simplifiée par le goût de l'élite et par la piété populaire (2).

Si étrange que soit le rapprochement entre le catholicisme de la Contre-Réforme et le piétisme qui renouvela par le cœur le luthéranisme épuisé, les destinées de la musique allemande nous l'imposent. Cette époque compliquée de la première Renaissance, où la foi catholique figée avait failli périr, ressemble par plus d'un trait au luthéranisme ossifié que les disciples de Mélanchthon avaient essayé de consolider par une charpente aristotélicienne. Et ce temps où la foi se dessèche par le raisonnement des prédicants est aussi le siècle où les raffinements du contre-point atteignent leur plus grande complication algébrique. C'est désormais un plaisir de science que donne la musique, et c'est assez dire qu'alors la musique se meurt. Il ne lui faut pas tant de pensée claire. La vraie musique est fille du silence, du rêve solitaire, des troubles velléités intérieures. Voilà pourquoi elle élit domicile en plein absolutisme du XVIIe siècle, dans des cours où la pensée, trop surveillée, reste muette, ou dans les humbles sectes qui, loin des Églises officielles, gardent un pudique secret sur leurs exercices spirituels. Jean-Sébastien Bach

---

(1) V. *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, p. 64, sq.
(2) *Menschliches*, I, § 219 (W., II, 199); II, § 171. (W., III, 91.)

est l'homme d'un temps que déchirent de telles contradictions (1). On le voit exceller à la scolastique du contrepoint, à la casuistique des mouvements fugués qu'il enchevêtre ou renverse avec l'impeccabilité d'un docteur ès sciences musicales. Mais une émotion large et contenue meut ces variations d'une science orthodoxe, et plane sur elles comme une lueur. Bach ne lutte même plus, tant il est à l'aise sous l'entrave. Un rayonnement intérieur transfigure l'œuvre du calcul. On croirait assister à la création d'un monde, où les énergies qui pétrissent les masses se jouent des lois mathématiques, dont pourtant elles restent serves. Et de cet intense christianisme, de cette pieuse et forte conscience germanique, si attentive au métier correct, c'est un monde en effet qui naît, puisque c'est la grande musique allemande (2).

Il ne faut pas en vouloir à Nietzsche des condamnations que prononce, quand il la décrit, son goût injuste et exclusif. Il a été très informé; mais il a des ignorances peut-être voulues. Il passe très étrangement sur le plus philosophe des musiciens, Rameau. Il ne semble pas avoir su que, avec la clarté cartésienne en plus, Rameau venait à la rencontre de ses propres idées dans le *Traité de l'harmonie réduite à ses principes naturels* ou dans son *Nouveau système de musique théorique*. Sa méconnaissance des grands Français marque cependant les lacunes de l'enseignement musical allemand de son temps, plutôt qu'un préjugé dont il aurait été prêt, vers 1876, à se défaire. Ce sont ses préférences qu'il faut trouver admirables, là où il sait. Personne ne trouvera à redire si, dans Haendel, il reconnaît le « caractère héroïquement juif de la

(1) *Menschliches*, I, § 219. (W., II, 199.)
(2) *Menschliches*, §§ 171, 298 (W., III, 91, 147); — *Der Wanderer und sein Schatten*, § 150. (W., III, 274.)

Réforme », l'explosion de ce que l'âme de Luther avait eu de plus grand, mais qu'elle n'avait pas encore su dire en musique : cette force virile de caractère que rien n'a jamais courbé, pas même la loi mosaïque qu'il accepta. Musicien surprenant par l'inventivité audacieuse, par le puissant et infatigable souffle, Haendel figurerait parmi les plus grands, s'il ne se lassait trop vite dans l'exécution pour laisser sa première et impétueuse inspiration fuser dans une éloquence large, mais trop improvisée (1).

Nous étonnerons-nous que, parmi les musiciens allemands, Nietzsche fasse une place privilégiée à ceux qui sont de tradition latine? C'est que le meilleur de l'esprit allemand lui paraît, dès 1876, son entregent cosmopolite, sa douce faculté d'entremise. Un Haydn, si brave homme, touche presque au génie par ce goût si pur qui butine parmi les mélodies populaires italiennes. Rien ne destinait la musique allemande à se perdre dans ces brumes sonores, sentimentales et métaphysiques où, depuis Gluck, elle s'enfonce. La sérénité latine, d'où elle sort comme de sa source, lui reste nourricière. Ce qui fait la grandeur unique de Mozart, c'est que tout le siècle Louis XIV, toute la douceur racinienne et la lumière de Claude Lorrain y soient transposées dans une musique ensoleillée, où se reflète une âme dont la gravité tendre n'essaie sur nous d'aucun effet de terreur. Sans doute, il n'est pas Français seulement, il italianise. Plus exactement il respire dans l'atmosphère d'Italie, que Nietzsche sait si légère. Il n'emprunte rien. Il ne réunit pas, comme Beethoven, des bribes de mélodie, surprises dans la chanson des mendiants, dans les bals de village, ou dans les nuits de carnaval. Il ouvre ses yeux sur

(1) *Der Wanderer*, § 151 (*W.*, III, 274); — *Morgenröthe*, posth., § 470. (*W.*, XI, 340.)

l'Italie vivante; et aussitôt, dans son âme, elle chante. L'image de la plus remuante vie méridionale se transpose dans les plus liquides arpèges, avec une grâce qui vient de l'âme. Est-ce de la musique allemande? C'est la musique même; et ce serait l'Allemagne qui serait en faute, si elle refusait de reconnaître en Mozart son plus grand musicien (1).

A ce compte, c'est Piccini, héritier de la pure tradition italienne et française, qui aurait dû l'emporter sur Gluck, dans la querelle fameuse qui a peut-être décidé de la décadence musicale européenne. C'est bien la pensée de Nietzsche, dès *le Voyageur et son Ombre*, puisqu'il ne se résigne pas à accepter la victoire de Gluck (2). Et aussi bien Nietzsche, comme Stendhal, affiche une prédilection bruyante pour Rossini, en qui se prolongent la tradition italienne, et tout un XVIIIe siècle tardif, qui savait chanter les rêves brisés et les bonheurs éphémères; parce qu'il révèle tout un Midi italien aussi, très réel, vulgaire et scurrile, épris de plaisanterie salée, de gros rire, de mascarade, mais aussi de passion chantante. Nietzsche, sans tout admirer, ne lui conteste rien, parce que les instincts animaux, la spontanéité un peu épaisse ont leurs droits; et enfin, que le mauvais goût est dans la nature comme le goût délicat (3).

Mais on attend alors le jugement sur Beethoven, parce qu'il avait été le dieu de Richard Wagner, et que Nietzsche autrefois avait souhaité une culture allemande émanée de la musique même de Beethoven. Nietzsche continue à l'aimer, qui en doute?

(1) *Menschliches*, §§ 171, 298 (*W.*, III, 91, 147); — *Der Wanderer und sein Schatten*, §§ 152, 165 (*W.*, III, 275, 280); — *Morgenröthe*, posth., §§ 215, 538. (*W.*, XI, 83, 362.)

(2) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 164. (*W.*, III, 280.)

(3) *Menschliches*, I, § 171 (*W.*, II, 91); — *Fröhliche Wissenschaft*, §§ 77, 80. (*W.*, V, 106, 111.)

Il y a des passages dans la phrase secondaire de l'allegretto de la *Symphonie en la majeur*, où la vie s'enfuit à pas glissés, comme les minutes qu'on passe auprès d'une haie de rosiers aux soirs d'été (1).

Cette noblesse du rêve beethovénien qui, venu du cœur, sait, à travers des nuées de crépuscule, ouvrir les horizons les plus vastes à l'esprit, Nietzsche y reconnaîtra toujours la nostalgie d'une âme solitaire comme la sienne (2). Mais qu'est-ce que rêver noblement, s'il s'agit de génie créateur? Où est la force créatrice chez un artiste dont les carnets révèlent des larcins sans nombre? Développer, combiner des thèmes populaires italiens, c'est, au juste, faire de la « musique sur de la musique ». L'art de Beethoven devient une sorte de région platonicienne, peuplée de « réminiscences transfigurées ». Ce pays plus beau où naissent les chefs-d'œuvre, Nietzsche ne le cherchera donc plus en Allemagne, mais en Italie (3).

Peut-être, au surplus, ce Beethoven des souvenirs italiens n'est-il que le meilleur, et non le vrai Beethoven. Celui-là, rempli du pathétique de Rousseau, des classiques français et de Schiller, se montre tout moralisant et non musicien. L'instant historique qui trouve en lui son expression, c'est la Révolution française écoulée, son grand souffle héroïque et oratoire, mais aussi son orgueilleuse vertu jacobine, sa grossièreté plébéïenne, sa jalousie, son sublime hargneux, rêveur et pédantesque (4). Cet orgueil « indomptable », que Gœthe ne tolérait pas en Beethoven, c'est l'esprit sans-culotte en personne, révolté contre toute loi, et d'abord contre les

(1) *Menschliches*, posth., § 215. (W., XI, 83.)
(2) *Ibid.*, § 214. (W., XI, 82.)
(3) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 152. (W., III, 275.)
(4) *Morgenröthe*, § 218. (W., IV, 218.)

lois de la musique. Le grand mépris de la mélodie, l'abus des effets de masse commence à Beethoven, représentant de la Révolution, tandis que la mélodie est le goût même de la mesure, de la subordination, et semble comme un ressouvenir d'Ancien Régime. Aussi bien a-t-elle l'air de vouloir nous y ramener par le sortilège des charmantes sonorités d'autrefois (¹).

Hélas! ce n'est pas le pimpant et délicieux Ancien Régime d'avant 1789 que nous a ramené la musique allemande la plus récente. On y sent un parfum lourd de Restauration, de catholicisme réactionnaire et une suprême hostilité contre la raison. Cela est trop évident pour son dernier virtuose, celui qui a corrompu à la fois l'art de présenter la musique des grands maîtres et l'art moderne de composer, Franz Liszt. A quel autre musicien, en effet, pourrait-il être fait allusion dans ces passages où Nietzsche annonce une nouvelle musique catholique, qui naîtrait de l'ambition névrosée de pousser à ses dernières limites l'expression de la dévotion (*der Ehrgeiz, in der Devotion der Letzte zu sein*), de créer un « style jésuite » de la musique (²)?

Mais Richard Wagner n'échappe pas à la réprobation, et au fond, c'est à expliquer Wagner que tend toute cette histoire des avortements de la musique allemande. Le « style jésuite » nouveau, c'est aussi le sien. N'est-ce pas lui qui a mis à la mode un débit tragique qui, dans tous ses gestes, contrefait le « grand pécheur » chrétien, rongé de remords, sursautant d'épouvante, immobile d'extase ou de désespoir? Un débit musical fiévreux, surchargé de passion, voilà ce qu'on nous offre quand on joue les anciens maîtres, au lieu de leur laisser leur

(¹) *Fröhliche Wissenschaft*, § 183. (*W.*, V, 137.)
(²) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 158. (*W.*, III, 277.)

mesure sévère et un peu âpre, leur discrétion, leur froideur voulue. Un Richard Wagner n'en peut plus donner l'idée, hostile qu'il est devenu à cette douce philosophie des lumières qui, au XVIIIe siècle, a vu éclore la musique la plus pure. Chez lui, c'est le romantisme envahissant, la dernière lame de la Sainte-Alliance qui déferle. Il faut s'étonner seulement que sa musique élève des droits sur l'avenir, quand déjà l'ombre des époques révolues descend sur elle.

Mais c'est peu qu'elle exprime un sentiment attardé, le progrès technique lui est en outre peu favorable. Elle surgit au moment où nos oreilles, devenues « de plus en plus intellectuelles », exigent moins de perfection mélodieuse, parce qu'elles sont plus curieuses de « signification ». Il s'est produit ainsi une sorte de « dématérialisation » de l'art. Le plaisir que nous lui demandons est cérébral, et non plus sensible. Nous exigeons des symboles et non plus des sensations. Mais les sensations que nous offre cette musique nouvelle sont plus brutales ou plus névrosées qu'autrefois, parce qu'elles veulent être significatives (1). La musique ne sera plus dansante, avec grâce, avec solennité ou avec feu. Elle ne connaîtra plus la sagesse, qui mesure les intensités et les mouvements. Elle rompra les rythmes par peur de la « pétrification ». Elle voudra nager et planer. Elle visera à l'ondoiement pur. Elle inventera le paradoxe d'une « mélodie infinie », quand toute mélodie a pour essence de préciser un contour limité. La sensibilité excessive à l'endroit du rythme fera qu'on renversera toute rythmique. On essaiera de rendre, par un chatoiement vague d'errantes lueurs, ce qu'on ne sait plus dire par le dessin. Ainsi, nulle pauvreté mélodique n'est plus grande que celle de cette musique mo-

(1) *Menschliches*, I, § 217. (*W.*, II, 497 sq.)

derne, qui fuse en gerbes de couleur et en feux d'artifices ; qui amplifie de rares trouvailles, les exploite à fond, et torture les malheureuses mélodies, qu'elle a saisies au vol, jusqu'à les étrangler de son étreinte. Et comment s'en étonner ? Ce n'est pas la mélodie qu'elle poursuit : cette musique ne chante pas, elle veut parler. Pour ne pas avouer la pauvreté de ses idées, elle prétend exprimer l'inexprimable ; et parce qu'elle ne sait plus le langage simplement humain, elle abuse des moyens brutaux de la rhétorique extrême et superlative. Elle essaie de nous abasourdir, pour nous ôter le jugement ; elle nous terrasse, nous tourmente, elle tend, jusqu'à la rompre, notre attention. Le naturalisme du geste et du son outrepasse les limites de la décence. Ne soyons pas dupes de ces rodomontades. Cette musique cherche les effets de rudesse grossière, justement parce qu'elle est débilité et délicatesse. C'est par hyperesthésie nerveuse qu'elle donne dans ce goût des émotions primitives et violentes. N'avons-nous pas, une fois encore, reconnu Richard Wagner ? Sa musique a-t-elle au moins le mérite de la nouveauté ? Mais non ; Auber et Spontini nous ont familiarisés avec des effets plus violents. Tout jeune, et sans s'en vanter, Wagner apprend de Berlioz le langage subtil de son orchestre. Il doit aux Juifs, « ses attitudes farouches, contrites, anéanties, son cri de joie, sa soudaineté [1]. » Il n'est même pas neuf dans ses défauts ; car ces défauts, dont il s'enorgueillit pour leur énormité, sont ceux de son temps. Comme sa musique s'éparpille dans un poudroiement infini, son drame lui-même se disjoint. Personne ne supporte le commentaire tyrannique et méticuleux que cette musique, surchargée de symboles, apporte au texte. L'attention relâchée s'attache tantôt à l'action, tantôt aux effets de scène. Les

[1] *Menschliches*, §§ 263, 266, 267. (*W.*, XI, 91, 92.)

effets plastiques, poétiques, musicaux se côtoient sans s'harmoniser [1]. C'est le fourmillement du détail, une totale impuissance de construction, la convulsion de toutes les lignes. Mais n'est-ce pas à ce signe qu'on reconnaît la décadence et le style baroque? « *Barockstyl — es muss gesagt werden* [2]! »

Si la musique est un genre, et si, en art, les genres évoluent comme les espèces animales, il faut donc dire que Richard Wagner a barré la route à l'évolution organique vivante : « *Wagner hat den Gang unterbrochen; unheilvoll* » [3]. Et comme plus tard, au temps de son européanisme italianisant, Nietzsche lui opposa Bizet, ainsi tout d'abord il lui opposera Brahms, de lignée plus purement allemande, et par qui aurait pu se continuer la tradition [4]. Aujourd'hui, elle est rompue à jamais, et rien ne peut la renouer.

L'accusation est d'une immense portée, si l'on songe que Nietzsche tient l'art pour un des organes de la vie qui s'oriente. Une musique de mélodie pauvre et disjointe décèle une âme qui ne sait pas s'ordonner [5], et l'enthousiasme public, engoué de cette musique trahit une désorganisation profonde de tout l'esprit contemporain. Ce qu'il y a de déliquescent, de brusque, de brutal, de fiévreux et d'hyperesthésié dans notre art, est le symptôme d'une pareille déliquescence de la société présente. Et, de fait, ne reconnaissons-nous pas dans la société le même élan vers l'inouï, la même impuissance, la même grossièreté plébéienne? L'inspiration de Wagner sort d'une pareille rancune révolutionnaire. Aussi est-il blasé sur lui-même, sur le monde et sur la vie : sa fureur révoltée, qu'est-ce, si ce

---

(1) *Menschliches*, I, § 279. (*W.*, II, 298.) — (2) *Ibid.*, posth., § 237. (*W.*, XI, 86.) — (3) *Ibid.*, posth., §§ 313, 314. (*W.*, XI, 101, 102.) — (4) *Ibid.*, § 315. (*W.*, XI, 102.) — (5) *Ibid.*, § 260. (*W.*, XI, 90.)

n'est de l'impuissance qui se flagelle ? Or, c'est en la propageant qu'il nous corrompt. Puis, aussitôt, il nous offre une coupe de narcotique, pour calmer nos nerfs exaspérés. Nous buvons à petites gorgées ses délicats délires, et cet enivrement subtil nous empoisonne peut-être plus à fond. Il ne nous reste « qu'à fuir cette Circé enchanteresse pour chercher asile sur les rivages d'une vie plus prosaïquement humaine (¹) ». Son art, aux rares instants où il offre un soulagement à la vie, ne la soulage qu'en l'affaiblissant.

L'acharnement de Nietzsche prouve toujours son estime de l'adversaire. Peut-être exagère-t-il, quand il croit ne mêler aucune animosité personnelle à une polémique qu'il met au service d'une idée. Mais son admiration reste à ce point vivante qu'on y sent comme un remords, et une faiblesse captive encore d'un sortilège qui n'est pas aboli. Dans ces retours du sentiment, Nietzsche reconnaît à Wagner, plus qu'à tout autre, le droit d'avoir des défauts. Wagner a détruit délibérément les règles du style ; mais c'est qu'il avait le style infus. Dans sa nonchalance voulue on reconnaît encore l'ancien savoir inné, et comme l'hérédité de la beauté (²). Son inventivité est limitée ; elle n'est pas où il la cherche, mais elle est exquise. Il a aimé les grandes fresques et la grande déclamation ; et il n'excelle que dans l'infiniment petit de l'âme. Il est le maître des nuances délicates. Personne n'a décrit comme lui la couleur de l'automne tardif, et le bonheur attendri des émotions qui s'évanouissent. Il sait extraire de toute joie les dernières gouttes délicieuses et amères. Il a le langage des douleurs qui se cachent et des adieux sans lendemain. « Il est l'Orphée des secrètes misères de l'âme. » Il en-

(¹) *Menschliches*, I, § 159. (*W.*, II, 166.)
(²) *Ibid.*, posth., § 331. (*W.*, XI, 106.)

traîne les multitudes, mais il n'est compris vraiment que d'une élite infime de juges exigeants [1]. Sa frivolité, qui en doute ? mais qui aussi doutera de sa gravité ? Il a eu le respect d'un art, devant lequel il a voulu seulement nous courber trop religieusement. On a peine à l'approuver : Partout, dans sa musique, dans sa pensée et dans sa vie, on le découvre trop vulnérable, mais il est difficilement réfutable, parce qu'il a toujours raison pour une part [2]. Pour le juger, il faut le dépasser; c'est par là qu'il est fortifiant. Il faut, pour ne pas subir son charme malfaisant, n'avoir plus besoin de lui; et, pour s'affranchir, gravir une cime plus haute; son mérite est de nous avoir montré du doigt cette haute cime, non seulement d'un art, mais aussi d'une civilisation nouvelle [3]. Quelle est donc cette cime ?

Il faut concevoir nettement ici la pensée de Nietzsche, sa douleur et son ambition. Nous touchons au moment de la séparation la plus pathétique : tout le différend, lentement creusé, entre Nietzsche et Wagner, va s'accuser dans cette condamnation dernière et glorieuse. Les adieux de Wotan à Brunhild n'atteignent pas à plus de poignante émotion que ce dernier adieu de Nietzsche à la musique wagnérienne. L'immensité de son orgueil fut ici de s'attribuer une clairvoyance qui dépassait Wagner autant que la clairvoyance tragique du dieu dépasse le sentiment candide de la Valkyrie divine. Ainsi Nietzsche dévêt la musique wagnérienne de son divin prestige. Il la laisse endormie et sans défense sur le rocher le plus abrupt. Il l'entoure de sortilèges dont aucun n'inspirera d'effroi à la « liberté de l'esprit » qui approche. Mais il détrône, avec

---

(1) *Fröhliche Wissenschaft*, § 87. (*W.*, V, 120.)
(2) *Ibid.*, posth., §§ 222, 226. (*W.*, XI, 84.)
(3) *Ibid.*, §§ 227. 229. (*W.*, XI, 85.)

l'art wagnérien, toute musique et toute poésie. La civilisation qui se guérira du wagnérisme devra se montrer assez saine et forte pour ne plus subir la magie de l'art. Ce n'est pas la fin des dieux seulement qu'annonce la philosophie nouvelle de Nietzsche, mais l'anéantissement de l'art dans un crépuscule désespéré :

Jamais peut-être l'art ne fut saisi avec autant de profondeur et d'âme que dans ce temps où la magie de la mort semble l'éclairer comme des feux d'une lumière nouvelle. Que l'on songe à cette ville grecque de la Basse-Italie qui, un jour par an, célébrait encore ses fêtes grecques, en pleurant la barbarie étrangère qui, de plus en plus, l'emportait sur ses mœurs traditionnelles. Peut-être n'a-t-on jamais mieux goûté l'essence de l'hellénisme; on n'en a jamais savouré le nectar d'or avec une volupté comparable à celle de ces Hellènes qui se sentaient mourir. Bientôt ainsi l'artiste, comme un survivant admirable et comme un étranger miraculeux, dont la beauté et la force faisaient le bonheur des temps abolis, sera l'objet d'un culte que l'on n'accorde guère à des mortels. Ce que nous avons de meilleur en nous est peut-être un héritage de sentiments d'autrefois qu'il nous est difficile d'acquérir directement. Le soleil est déjà descendu : mais le firmament de notre vie rougeoie encore et s'éclaire de la lueur qui vient de lui, et que déjà nous ne voyons plus [1].

Nietzsche se joint, le cœur brisé, à cette salutation adressée par les hommes à l'astre qui descend, et dont la dernière lueur fut l'art wagnérien. Il put se séparer de Wagner, mais seulement parce que le déclin du wagnérisme signifiait le couchant de la civilisation artiste d'autrefois, et l'aurore d'une civilisation purement intellectuelle.

En écrivant ce livre de *Menschliches, Allzumenschliches*, qui a précisé, le premier, sa philosophie nouvelle de l'art et

(1) *Menschliches*, I, § 223. (W., II, 207.)

du génie, Nietzsche s'était cru bon disciple de Wagner. Pour lui, le privilège des maîtres consistait à stimuler les énergies de leurs sectateurs. Il ne leur reconnaissait pas le droit de traîner derrière eux des cortèges de croyants paralysés dans leur vénération. La rupture avec la pensée wagnérienne n'impliquait pas nécessairement, à ses yeux, une rupture avec Wagner. Le bon disciple est, pour Nietzsche, celui qui croit en son maître jusqu'au point de lui confier tout ce qu'il a contre lui sur le cœur (1). Force lui fut de s'apercevoir à présent qu'il y a des doctrines et des caractères qui ne supportent pas une telle franchise dans la contradiction. Wagner sentit dans le livre de Nietzsche l'apostasie. Il se sentit visé même dans les accusations anonymes. Il se sentit outragé dans toute sa foi en sa mission. Il n'avait jamais cru au transformisme. A présent son art le plus subtil était assimilé, dans sa nature, sinon dans sa perfection, aux procédés des plus primitifs aèdes. On lui cherchait des origines dans la danse chantée des peuplades sauvages. Son tragique était reviviscence de l'extase sanguinaire des tribus assemblées pour voir couler le sang. Son génie était métier appris, virtuosité transmise. Son inspiration, qu'il avait crue le souffle même de Dieu, était la poussée plébéienne du sentiment commun à la foule. Son sentiment s'exaspéra comme celui de ces croyants qui s'indignent d'apprendre que le transformisme leur assigne, dans l'arbre généalogique des espèces, un ancêtre voisin des quadrumanes.

L'outrage s'agrandissait de cette solennité dans l'adieu. L'art wagnérien, dans cet exposé qui le présentait comme une régression aux origines sauvages, devenait l'annonce de la dernière décadence. On le saluait comme un couchant avant les dernières ténèbres. Wagner s'enferma dans un

(1) *Frœhliche Wissenschaft*, § 106. (W., V, 141.)

méprisant silence, quand il reçut la déclaration de guerre. Aucune réponse ne vint à Nietzsche, de Bayreuth. Ce fut un adieu terrible et inexprimé. Alors commença pour l'âme sensible et obstinée de Nietzsche un nouveau martyre. Il gardait à Wagner le souvenir reconnaissant que l'on doit à un émancipateur. L'intolérance de son maître augmentait à présent sa méfiance, et l'enfonçait dans une croissante mésestime. Aussi bien les malentendus les plus graves restaient encore secrets. Ils touchaient à l'idéal même qu'il fallait se faire de la civilisation morale et, d'abord, de l'art nouveau. Car voilà où la pensée mobile de Nietzsche était pleine de flottement. Il n'avait plus voulu d'art pour sa civilisation nouvelle, dès l'instant que cet art ne pouvait pas être wagnérien. S'il se ravise à présent, comme il va faire, et qu'un art nouveau lui paraisse concevable, il sera d'autant plus sûr que l'art wagnérien appartient au passé. Qui donc sera l'artiste de l'avenir, dont la pensée architecturale osera une construction nouvelle avec les matériaux dispersés de la pensée wagnérienne ?

V. — L'art social de l'avenir.

La pensée créatrice de l'art ne sera pas absente de la civilisation future. Mais elle sera d'une autre sorte que celle dont nous avons coutume. Nietzsche définit cette pensée en disant qu'elle n'aura pas souci des *œuvres*, mais des *hommes*. Wagner avait flétri la luxueuse civilisation d'à-présent qui fait de l'art la distraction de quelques oisifs. Or, l'art wagnérien semble destiné à flatter les mêmes gourmandises des snobs ou à faire la distraction médiocre des travailleurs [1]. C'est là le germe

---

[1] *Menschliches*. II, § 174. (*W.*, III, 95.)

de l'irrémédiable corruption. Il y a lieu de considérer non pas l'*œuvre d'art*, mais *l'effort de l'artiste*, et de se demander en quoi il peut hâter la sélection d'une humanité supérieure. Dans le lamarckisme social de Nietzsche, il ne peut y avoir qu'un *art de la vie*. Ses œuvres sont un langage par lequel il espère convaincre et transformer des âmes humaines. Il s'agit de créer la netteté et la convenance du caractère qui modifieront au fond les relations morales et sociales. La valeur de l'art doit être celle d'un exemple. La leçon d'une tragédie est dans le stimulant qu'elle donne à notre énergie créatrice. Il faut que nous songions à imiter les héros qui se meurent sur la scène. L'œuvre des poètes ne dit pas ce qui est, ne ressuscite pas ce qui fut, mais montre le chemin de l'avenir. Non pas comme ces utopistes de l'économie sociale qui essaient de se figurer la société de demain; mais comme les artistes d'autrefois, qui reprenaient indéfiniment la même image divine, pour en parfaire le type. Ainsi les poètes ont pour mission de parachever le type de l'homme. Ils doivent redevenir ce qu'ils furent chez les Grecs : « Des voyants qui disent la possibilité future. » Il faut qu'ils nous fassent éprouver quelque chose des vertus que recèle une humanité qui n'est pas encore. Ils ont à définir les conditions sous lesquelles une grande vie de l'âme est possible, et à deviner comment elle pourrait apparaître, durer et exercer sa contagion par l'exemple.

Ce serait une grave nouveauté. L'artiste, lui aussi, comme le savant, serait un auxiliaire et un héraut de la vie sociale. Ses créations n'obéiraient plus à sa fantaisie, mais au sentiment nouveau de sa responsabilité. Il lui faudrait renoncer au rêve, aux nuageuses intuitions, et engendrer un idéal qui pût être vécu. La science y serait nécessaire, et la poésie nouvelle devrait s'armer de tout

le savoir contemporain. Elle devrait, de tout le connu actuel, dégager un pressentiment de l'inconnu, et, de la somme des certitudes présentes, tirer une conjecture sur les possibilités mystérieuses qui satisferaient toute l'intelligence et toute la sensibilité humaines.

Cet artiste nouveau travaillerait dans une atmosphère épurée de toute passion. Le tragique et le comique d'autrefois lui seraient étrangers, comme des simplifications trop grossières. Il régnerait dans son œuvre une force douce, une bonté pure, une mesure innée, de l'esprit joint à de l'âme, une gravité non exempte de grâce. Voilà qui serait comme le « fond d'or », où se détacherait, avec des nuances délicates, la figure d'une croissante grandeur humaine (¹).

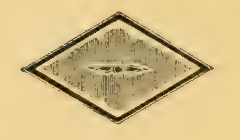
Nietzsche songe-t-il à lui-même quand il décrit cet artiste, occupé à évoquer dans les hommes l'image d'une humanité destinée à passer dans le réel par une graduelle et silencieuse persuasion ? Il a cru, sans doute, travailler à une telle œuvre d'art. Il en a désespéré souvent. Mais c'est pour s'y encourager qu'il a écrit pour lui-même cette exhortation d'un calme si résigné :

> Tâche de *devenir* sans relâche celui que tu es ; — le précepteur et le pétrisseur de ton moi propre ! Tu n'es pas un écrivain ! Tu n'écris que pour toi ! Ainsi tu conserveras la mémoire de tes bons instants, et tu en découvriras l'enchaînement, la chaîne d'or de ton moi (1880).

Faible satisfaction sans doute pour un tempérament d'apôtre. Mais à mesure qu'il mûrira, la tâche des grands solitaires, dont l'appel parfois traverse la forêt, lui apparaîtra plus importante et plus sociale. Inaperçus, les penseurs lui paraîtront les grands agissants (²). Nietzsche s'est

(¹) *Menschliches*, I, § 292 ; II, § 99. (*W.*, II, 267 ; III, 56.)
(²) *Morgenröthe*, § 177. (*W.*, IV, 172.)

enfoncé dans sa solitude méditative, non par dégoût et mécontentement, mais par sentiment de sa mission, et parce que cette solitude était pour lui fécondité. Comme aux époques d'invasion ou d'émeute on sauve une épargne que l'on enfouit, il constituait ainsi en lui une réserve cachée de rêves, de forces et de pensées pour un avenir qu'il se croyait presque seul à pressentir. Le poème qu'il sent naître en lui, poème de raison et d'émotion, de science et d'art, s'appellera le *Zarathustra*. Mais cette science et cette raison morales, dont il sera fait, Nietzsche a dû d'abord les conquérir.



CHAPITRE III

LA VIE RELIGIEUSE

La psychologie de la religion est le morceau central du système critique de Nietzsche. Car ce système prétend nous affranchir; et il a une confiance suffisante dans la raison et dans la vie pour croire qu'elles trouveront seules leur chemin, quand on les aura délivrées de leurs chaînes. Plus tard, sans doute, l'ambition de Nietzsche sera plus haute : il prétendra inventer une nouvelle discipline positive. Il ne lui suffira pas d'avoir détruit; il voudra reconstruire. En ce temps-là sa doctrine sera elle-même traversée tout entière d'une sorte d'enthousiasme religieux, s'il est vrai qu'une religion moderne consiste dans un attachement profond et passionné à des idées. Ces temps seront ceux qui commenceront avec le *Zarathustra*; et cet enthousiasme pour ses idées nouvelles emportera parfois Nietzsche jusqu'au ton prophétique.

Pour le présent et dans la froideur de sa grave et douloureuse réflexion, c'est la religion elle-même, et toute émotion religieuse, qu'il sent comme une ennemie. Le besoin le plus passionné qu'il éprouve et qu'il veuille répandre parmi les hommes, est celui d'une lustration rationnelle qui nous purifie à jamais de cette profonde corruption. Rien de plus difficile, car la religion est la première préceptrice de toute pensée, de tout art et de

toute morale. Mais l'importance de la purification nécessaire se mesure à cette universalité de l'infection. La pensée, la création artistique et la vie morale resteront également viciées, si cette purification est impossible.

Le premier encouragement vint à Nietzsche de l'existence même de la science. Ses méthodes impersonnelles ont pu s'établir par la réduction successive des erreurs religieuses. La religion a posé le problème de l'interprétation de l'univers par des causes. Les causes ont été crues morales d'abord et divines. Mais nous avons réussi à reconnaître l'illusion de cette causalité. La religion est devenue liberté de l'esprit par degrés. La purification scientifique a pu s'accomplir. Et voilà donc assurées les destinées d'un art, d'une morale, d'une civilisation rationnelle.

Les méthodes suivies par Nietzsche pour aborder l'étude de la vie religieuse, il se les était prescrites rigoureusement à partir de 1876 : c'est la méthode historique et évolutionniste de la science moderne ; puis la méthode d'analyse empruntée aux moralistes français. Il montrera les origines humbles de la religion; puis il étudiera quelques grandes efflorescences de la mentalité qui l'anime. Il disséquera la vie des fondateurs de religions, fera l'analyse de la grande prêtrise et du grand ascétisme. Il fera voir que ces manifestations de la religion ne diffèrent pas, dans leur structure profonde, de la vie des plus humbles sorciers des premiers âges ; mais qu'elles forment une religion enrichie, approfondie par un apport de sensibilité affinée et de raison élargie.

L'erreur où persistent les croyants des religions d'aujourd'hui, c'est de penser que la religion révèle des vérités précieuses qu'il ne faut pas laisser perdre. Il paraît possible à Nietzsche de détruire cette erreur et de conquérir pour la liberté de l'esprit des âmes que leur soif de vérité a d'avance préparées pour elle. Mais Nietzsche

partage avec Feuerbach cette grande certitude : les religions sont nées de la *détresse* et du *besoin* des hommes. Cette doctrine vient au-devant du lamarckisme social et psychologique de Nietzsche. Il ne s'en aperçut pas lui-même tout de suite. Avec vivacité, il déclare et souligne dans les *Choses humaines, trop humaines* :

Jamais encore une religion, ni d'une façon médiate ni d'une façon immédiate, ni dans ses dogmes, ni dans ses symboles, n'a contenu de vérité. Entre les religions et la science réelle il n'y a ni affinité ni hostilité : Elles vivent sur des planètes différentes (1).

Il est vrai seulement que la religion essaie de calomnier la science, quand la science s'affranchit d'elle. « *Verachte nur Vernunft und Wissenschaft !* », ces paroles si singulièrement prêtées par Gœthe à son Méphistophélès ne sont pas diaboliques, mais divines (2); et ce sont les prêtres qui, sardoniquement, nous induisent à déposer entre leurs mains nos armes rationnelles. Mais quand Nietzsche situe ainsi la religion et la science sur deux plans différents, il n'a pas encore saisi l'unité profonde de sa propre doctrine, ni ce transformisme qui, même entre les contraires, sait apercevoir les moyens termes et les transitions graduelles. La religion, comme la science, naît de la détresse de l'homme. Elle est fille, comme la raison, d'une énergie qui cherche à s'orienter dans le péril. Mais elle est cette raison encore affolée. Sans doute, ce qui, dans le passé, a fait la *valeur* des hypothèses religieuses, l'*effroi* et la *joie* qui les ont engendrées, c'est la passion, l'erreur et la duperie de soi; ce sont les pires méthodes de connaître qui nous ont enseigné à y croire, non les meilleures (3). Mais la science est issue de la même

---

(1) *Menschliches*, I, § 110. (*W.*, II, 118.)
(2) *Ibid.*, posth., § 164. (*W.*, XI, 66.)
(3) *Menschliches*, I, § 9. (*W.*, II, 23 sq.)

passion, elle s'est constituée avec les mêmes méthodes défectueuses; et la vérité s'établit comme l'erreur, mais par une comparaison élargie, qui réduit par degré les illusions. La religion et la science ont une même généalogie; mais les pensées de science sont les pensées religieuses ennoblies, épurées dans leur descendance par une addition croissante de raison.

Nietzsche est moins hésitant dans les rapprochements qu'il a fait entre la religion et l'art; et il reste dans la logique de son système en affirmant que l'émotion religieuse n'a égard qu'à la « surface des choses », effrayante ou pleine de sortilèges. L'effroi ou la consolation que le croyant en éprouve dans son cœur lui donne l'impression qu'il a touché au cœur même des choses. L'artiste ainsi, quand l'émotion créatrice le saisissait, croyait voir des figures terribles ou belles monter à lui de l'abîme, les mains pleines des messages d'un autre monde. Ce qu'il apercevait n'était pourtant que l'image extériorisée de son vœu ou de son épouvante. Mais il en tirait une consolation où déjà il entrait de la sagesse.

Une psychologie comparée des religions nous ferait voir qu'elles ont un but très analogue à celui de l'art. Elles se proposent, comme lui, de vaincre la misère de la condition humaine. Mais elles projettent d'éteindre cette misère par des moyens différents. L'art nous proposait de la vie une image embellie, et il demandait à notre sensibilité assagie de réaliser cette image agrandie et épurée de nous-mêmes. La religion use d'un moyen plus pathétique. Elle n'embellit pas la vie. Elle nous attarde au spectacle de la douleur. Elle nous en donne une habitude qui nous sera chère, et où nous trouverons peu à peu une mélancolique et indispensable joie. Elle ne nous propose pas de travailler à une vie plus belle. Mais elle vise à changer le *jugement* que nous portons sur les

causes de notre misère. Elle dira que « Dieu châtie ceux qu'il aime » ; et elle se gardera de faire cesser ce châtiment. Loin de s'arrêter à la surface des choses, elle nous donnera le goût d'interpréter et de creuser en profondeur. Il est vrai qu'elle nous fait perdre ainsi le goût et jusqu'au sens du réel. En viciant notre jugement sur les causes qui ont amené dans le monde le mal physique et moral, elle nous empêche de nous attaquer à ces causes. Ses émotions morbides se comparent à un narcotique qui fait oublier la souffrance, mais qui lui-même est fatal à la vie. Ce que Nietzsche reproche à la religion, c'est de pousser l'évolution vitale dans une impasse où elle végétera tristement et s'éteindra (1).

La pensée lamarckienne d'une adaptation meilleure à la vie condamne la religion, si telles en sont les suites. Mais, d'un point de vue darwinien, il faudra peut-être reconnaître qu'il y a dans notre vie mentale d'aujourd'hui, même affranchie de dogmes, des survivances religieuses. Quand la foi est morte, la tradition suffit à en maintenir les conséquences lointaines, dont les antécédents ont disparu (2). Ce sera l'œuvre de la science nouvelle de faire le relevé de ces conséquences, et de voir si, à leur tour, elles sont salutaires ou nuisibles.

I. — L'évolution des religions primitives.

1° *Les rites*. — Les études religieuses de Nietzsche tendent à lui faire concevoir la religion primitive comme une pratique rituelle ; et la science contemporaine a confirmé les hypothèses des guides que Nietzsche a suivis de préférence, Friedrich Schlegel, Tylor et Kœppen.

(1) *Menschliches*, I, § 108. (*W.*, II, 115.)
(2) *Ibid.*, posth., § 168. (*W.*, XI, 67.)

Les cultes sont plus anciens que les dogmes destinés à les justifier. Les cultes naissent en un temps où l'homme n'a encore aucune notion de la marche des faits naturels, mais où déjà il a le besoin d'influencer cette marche[1]. Il ne se figure pas qu'il y ait dans le retour des phénomènes une *régularité*[2] et qu'ils soient dus à des causes matérielles, comme ces faits eux-mêmes. Des volontés mystérieuses semblent en décider le retour ou la disparition. Les moindres actes matériels dépendent de cette intervention des forces démoniaques, et ne réussissent qu'avec leur aide. Les outils et les armes sont des agrégats de vouloirs mystérieux qui ne nous obéissent pas avec sûreté. Ramer est un acte magique par lequel on oblige un démon à mouvoir le navire. Dans la maladie et dans la mort on reconnaît le résultat magique d'une divine influence. Les seules puissances stables et prévisibles sont le caractère des hommes et la tradition sociale. L'univers est livré au caprice de génies dont la puissance se manifeste par le mépris de toute règle. Si humble que soit le premier culte, il provient cependant d'une première réflexion : Il est une façon de se garer. Les hommes se demandent comment ils imposeront une règle à cette nature désordonnée et dangereuse. Enfantine insoumission, mais qui contient en germe toute la liberté de l'esprit. Pour la première fois, des faibles essaient d'imposer une loi aux forts. Car les dieux qu'ils imaginent leur paraissent imposants de toute la majesté des phénomènes naturels qu'ils ne s'expliquent pas. Les rites

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 111. (*W.*, II, 120 sq.)

(2) Nietzsche ne dira jamais : une nécessité. L'idée de la contingence des lois de la nature lui est apparue dès l'époque de son *Intempestive* contre David Strauss. V. *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, p. 272. Il l'a développée dans le second volume de *Menschliches, Allzumenschliches*. V. plus haut chap. I.

qu'ils imaginent pour captiver ces dieux sont la plus ancienne tentative de domination entreprise par l'homme sur la nature ; et les débuts de la science se reconnaissent dans cette enfantine magie.

Il faut concevoir les rites comme un lien social qui unit les hommes et les génies qui animent la nature ; et il n'y en a pas qui n'aient leurs analogues dans les formes du commerce que nous entretenons avec les hommes. De là : 1° Les *prières*. Elles sont l'acte de soumission par lequel le faible se confie au fort et par lequel on lui offre, avec le tribut en nature, une glorification flatteuse. On essaie de fasciner la puissance divine par cette affectueuse persuasion, de la manière qu'on capte la bienveillance humaine : « *Liebe bindet und wird gebunden.* » — 2° L'idée qu'on fait avec les dieux des contrats, par gages et par serments. — 3° Enfin les redoutables stratagèmes de la *sorcellerie*. Par eux, on essaie sur les dieux d'une contrainte directe. Tylor avait appelé l'attention de Nietzsche sur ces pratiques où se découvrent les rudiments de recherche scientifique, par le lien qu'elles affirment entre un *esprit* et une *chose matérielle* [1]. Une parcelle du corps d'une personne, ses cheveux, ses ongles, nous donnent prise sur un homme à son insu : notre *envoûtement* le garrotte ou le fait mourir. Ainsi l'image d'un dieu nous donnera prise sur le dieu. Nous la fustigerons, nous la traînerons sur le fumier, nous lui refuserons la nourriture du sacrifice, si la volonté du dieu nous est défavorable. Puis nous systématiserons ces cérémonies. Nous les distribuerons sur le cycle annuel. Le sens de ces mesures est d'utiliser les forces naturelles pour un avantage humain ; et, comme l'esprit des pri-

---

[1] V. *La Jeunesse de Nietzsche*, chap. sur *La Sociologie religieuse*, p. 435 sq.

mitifs les aperçoit incohérentes, il y introduit une régularité faite de son propre besoin de paix réglée. Ainsi le premier prêtre est le sorcier; et son rôle n'est pas dénué de noblesse. Il imagine d'étendre à la nature la première sociabilité humaine. Sa thaumaturgie suppose déjà des relations sympathiques d'homme à homme, l'attention bienveillante à la prière, le goût de dire du bien, le respect des pactes et des gages. L'homme religieux n'est plus un esclave impuissant qui se courbe; et dans nos humbles tentatives de séduire ou de contraindre les dieux, déjà une naissante liberté de l'esprit tend à se redresser. C'est parce qu'il conçoit les dieux à son image que l'homme saura s'affranchir d'eux. Mais au-dessus de cette sorcellerie surgit alors l'image du thaumaturge le plus grand, de celui qui dispose du sortilège le plus puissant : le *sacrificateur*, qui est lui-même l'objet et l'offrande propre à attacher invinciblement le vouloir divin.

4° Voici donc le dernier rite qu'il nous faille comprendre : celui du *sacrifice*, Nietzsche croit qu'il fut toujours à l'origine l'immolation d'un homme. La fête la plus haute que des hommes puissent donner aux dieux pour se les concilier, en quoi consisterait-elle, si ce n'est à verser le sang humain? Dans cette période primitive de danger permanent et de sociabilité imposée par ce danger, les âmes vindicatives, méchantes et endurcies des hommes ne connaissent pas de joie plus haute que celle de la cruauté. On se représente les dieux aussi comme participant à cette joie, de toutes la plus capable de griser notre instinct de domination. Donner ce spectacle du sang versé, c'était appeler sur une cité ou une tribu la bienveillance des dieux satisfaits. Il y avait des moments où cette bienveillance était particulièrement nécessaire. Les dieux symbolisent la tradition et la coutume, auxquelles, sous peine de mort, per-

sonne n'a le droit de commettre une infraction. Et pourtant, il y a de telles infractions, par faiblesse ; et il y en a de nécessaires, parce que les faits exigent un changement de la coutume. Les chefs, dans la vision extatique qui leur a suggéré l'innovation nécessaire, assument d'avance aussi l'expiation. La victime à sacrifier est toujours, à l'origine, la personne du chef. Par sa souffrance, le chef trouve créance auprès de son peuple et, chose plus difficile, auprès de lui-même ; et enfin il apaise les dieux, c'est-à-dire qu'il se concilie la pensée qui a fondé la cité. Voilà ce qu'il en coûte d'introduire une pensée nouvelle. Et quand vient le temps où la cité n'exige plus le sang versé, encore est-il vrai que « la vertu de la souffrance fréquente, de la privation, de la dure vie, de la cruelle macération » est celle qui passe pour la plus agréable à la divinité et qui donne le plus de crédit auprès des hommes. Le don de la pensée novatrice a pour rançon les angoisses de la conscience, qui rongent la chair même et les sens de quiconque a reçu le fatal privilège. Ainsi la liberté de l'esprit elle-même a une origine religieuse. Elle vient de cet attachement religieux à des idées, qui enfanta les premiers sacrifices. Elle a eu pour devancière l'abnégation des martyrs; et les longues tortures des ascètes sont l'image déjà du tourment que coûte l'incubation d'une pensée nouvelle. Magnifique vérification de la grande vue évolutionniste, qui nous fait découvrir que la floraison de l'humanité la plus haute sort de ces racines de sauvagerie primitive. Mais c'est de sang humain qu'elles sont arrosées. Ce n'est pas l'intention, mais la qualité seule du sacrifice qui a changé avec l'image plus intellectuelle que nous nous sommes faite des dieux à apaiser, c'est-à-dire des traditions dont il faut ménager la lente métamorphose.

2° *Les images des dieux.* — Voici donc posé à nouveau, en termes ethnographiques plus exacts, le grand problème de la genèse des dieux olympiens. Nietzsche nous avertit de ne pas nous méprendre aux figures grossières que les hommes primitivement se taillent de leur divinité. Ce serait une méprise sur le sens même de l'évolution. Elle ne va pas en ligne ascendante du simple et du grossier au complexe et au composé. Jamais un Hellène ne s'est représenté son Éros ou son Apollon comme un bloc de pierre, comme une souche de bois, comme un arbre ou comme un animal [1]. On aurait tort de croire qu'une épuration de l'idée de la divinité ait suffi à engendrer chez les Grecs les formes d'art parfaites dont ils revêtirent la divinité. Ce serait identifier le sentiment religieux et le sentiment artiste, et nous avons vu combien ils diffèrent. La divinité n'est jamais représentée comme un objet matériel, bien qu'elle puisse y être mystérieusement présente dans la période de l'animisme primitif. Tant que les Grecs primitifs sont convaincus qu'un dieu peut séjourner dans des souches, des blocs, des arbres, des bêtes, ils croient impie de donner à la divinité une forme humaine. L'image primitive est choisie pour de mystérieuses qualités magiques. Elle doit *contenir* le dieu, mais le *cacher* aussi. L'imperfection même de ses contours figurés augmente la sainteté horrifique du symbole et empêche l'anthropomorphisme irréligieux où tend notre optimisme pratique. Le regard charnel de l'homme a longtemps cette chasteté qui se refuse à lever le voile du mystère; et la forme humaine dévoilerait une âme divine trop pareille à la nôtre.

Les poètes, les premiers, manqueront de discrétion.

---

(1) *Der Gottesdienst der Griechen*, § 3. Entwicklung der Götterbilder. (*Philologica*, III, 70-77.)

Leur goût d'embellir la forme divine marque un affaiblissement du sens mystique au profit de l'imagination. Il fallut un grand changement social pour que la plastique suivît leur exemple. Il fallut une société renouvelée, plus sûre de vivre et plus fière, habituée à l'ivresse des triomphes de la palestre, au culte nouveau de la beauté et de la force humaines. Alors les Grecs élèvent pour la première fois des statues aux vainqueurs des jeux gymniques. Le sentiment d'orgueil qu'ils conçoivent de leur humanité, triomphante aux jeux de la force, se traduit par une glorification pareillement humaine des dieux. Ils enclosent ces statues, pour les voiler encore, dans la *cella* la plus intérieure de leurs temples. Mais aux lieux de culte les plus anciens, ils conservent la simplicité grossière des premiers symboles de la divinité, plus propres à recevoir l'adoration mystique, parce qu'ils s'éloignent davantage de nous. C'est une fidélité du sentiment qui se traduit par cette survivance des images [1], comme aujourd'hui encore le culte des vierges noires et des plus étranges reliques ne prouve rien contre la vénération immatérielle dont elles sont l'objet.

Mais que penser alors de cet autre aphorisme, et de l'idée même dont la doctrine religieuse de Nietzsche était partie :

> Les hommes sont plus attachés aux images faites de la substance de leur pensée qu'à leurs bien-aimés les plus chers. Ils se sacrifient à Dieu, en tant qu'il est produit par eux, pensé par eux [2].

C'est qu'ils vénèrent dans les dieux ce qu'il y a de mystérieux en eux-mêmes. Puis, à mesure que s'éclaire la conscience humaine, elle ne sent plus ce mystère

---

[1] *Menschliches*, II, § 222. (*W.*, III, 118 sq.)
[2] *Der Wanderer und sein Schatten*, § 80. (*W.*, 244.)

comme étranger. Le rite le plus sauvage crée déjà un lien de sociabilité entre l'homme et les forces démoniaques dont l'univers est hanté. Des peuples nobles et dominateurs auront jusque dans leur culte cette attitude redressée. Les Hellènes vivent à côté de leurs dieux, comme une caste à côté d'une caste plus noble et plus puissante. Ils ne se courbent pas dans un agenouillement d'esclaves. Les dieux ne sont que des Hellènes idéalisés, des échantillons plus purs et plus forts de leur propre race. Il y a une alliance naturelle, une durable *symmachie* entre cette aristocratie divine et l'aristocratie humaine [1]. Mais la qualité de leur humanité, les Grecs ne la méconnaissaient pas, ils ne niaient pas les instincts troubles et dangereux, qui laissent dans l'homme un résidu d'animalité. Ils tâchaient de les restreindre, en leur permettant une explosion courte et brusque, et comme une fête sensuelle à laquelle leurs dieux étaient associés. Car il y avait des dieux de cette sensualité orgiaque. Et pour ne pas refouler cette force torrentielle, du moins en endiguaient-ils les eaux sauvages, dans des cérémonies à leur façon religieuses. Leur cité a ce grand sens réaliste qui admet et utilise toute la réalité humaine, même mauvaise; et leurs dieux se font complices de la nature humaine, puisqu'ils ne sont que cette nature extériorisée et qui cherche sa voie parmi les dangers et dans les ténèbres.

Faut-il reprocher à Nietzsche cette invincible tendance qui le ramène toujours aux Grecs, quand les grands faits religieux n'apparaissent chez eux que déformés par une évolution déjà très avancée? Mais en cela il fait preuve de probité. Les sciences religieuses

---

[1] *Der Gottesdienst der Griechen*. Einleitung, § 3. (*Philologica*, III, 9.) — *Menschliches*, I, §§ 111, 114. (*W.*, II, 120 sq., 127 sq.)

n'avaient pas encore connu, vers 1876, la grande floraison de recherches qui les ont depuis si profondément modifiées. Mais elles y préludaient. Mannhardt avait renouvelé l'étude du *folk-lore* par des hypothèses singulièrement fécondes. Tylor avait apporté en foule les faits empruntés aux religions des peuples non civilisés de l'Afrique et de l'Amérique. Le travail de mise en état des matériaux se continuait par des fouilles dans tous les documents oubliés et dans les continents que l'exploration géographique des années 1870-1900 ouvrait plus profondément au regard. Nietzsche ne connut pas tous les résultats ; mais il savait ce travail en marche (1). Il avait suivi les plus récents travaux d'histoire religieuse indoue. Par son ami Deussen, il savait le renouvellement qui se préparait dans cette science. Il se servit des jalons posés. Mais il se retira sur le terrain qu'il connaissait [illegible] une exploration personnelle, la religion grecque ou [illegible]enne. Il savait que le christianisme était sorti surtout des cultes [illegible], de l'Orient hellénisé. Il allait retrouver, en abordant [illegible]e période, les conseils de l'ami le plus sûr et du plus sévère critique, Franz Overbeck. Sa sociologie religieuse demeurait une ébauche de contours étendus, mais où quelques détails étaient mieux travaillés. Son œuvre a été, là comme partout, une indication, prodigieuse d'intelligence : il lui restait, aux temps à venir, à remplir le plan qu'il avait tracé.

II. — Le christianisme.

Quand Nietzsche aborda le christianisme, un fait était pour lui d'une certitude démontrable. La religion chrétienne retient, dans son culte et dans ses dogmes, les résidus d'une foule de cultes antérieurs. On y sent un

(1) V. *La Jeunesse de Nietzsche*, chap. *La Sociologie religieuse*, p. 434 sq.

paganisme omni-présent, fait de superstitions juives et de superstitions helléniques. Ni les préjugés ni les délicatesses qui faisaient les différences nationales ne purent résister à la diffusion d'une religion où se condensaient les préjugés les plus universels. Sa force a consisté dans sa grossièreté intellectuelle. Le christianisme pullule comme ces espèces animales sûres de peupler le globe, parce que, médiocrement exigeantes sur la qualité de leur nourriture, elles peuvent prospérer partout (¹). L'étonnement de Nietzsche n'a pas de cesse, quand il songe au croisement hybride de croyances basses d'où est sorti le christianisme. Un dieu qui, d'une humble mortelle, engendre un enfant; un maître qui fait boire son sang à ses disciples; des gens qui quémandent de lui des miracles; une justice divine qui accepte l'holocauste d'un innocent; un Dieu qui exige le martyre d'un autre dieu; un au-delà effroyable où l'on est jeté par la mort : voilà les traits principaux de cette religion dont pas un détail ne dément la barbarie préhistorique (²).

Mais, au temps même où il grandissait, le christianisme marquait un retour à une phase de religiosité révolue. Il est le premier grand exemple d'un fait général : la régression brusque d'une civilisation entière à une mentalité plus sauvage. Combien l'élite païenne était déjà affranchie de cette croyance en une vie d'outre-tombe pleine d'épouvantes! Quel cri de triomphe dans Épicure, et même chez ses plus sombres disciples romains, quand son idée nouvelle de la nature et de la divinité l'affranchit de cette croyance! Et de même les Juifs, si attachés à la vie, n'ont connu que la mort éternelle pour le pécheur et l'intégrale résurrection pour les élus. L'idée

---

(¹) *Morgenröthe*, § 70. (*W.*, IV, 69.)
(²) *Menschliches*, I, § 113. (*W.*, II, 126.)

ancienne des peines éternelles souterraines semblait reculer devant un sentiment nouveau de la vie. Il fallut que le christianisme reprît cette idée, jalousement gardée par quelques cultes sombres et secrets, voués à Isis ou à Mithras. L'ambition des prêtres, la terreur des multitudes, la grossièreté de tous ont causé le désastre mental par lequel fut décolorée la vie pour deux mille ans. De notre temps encore elles dressent sur nous le gibet d'un dieu qui enseigna l'inutilité coupable de tout labeur, comme si notre époque industrielle attendait pour demain la fin du monde [1]. Mais les protestations de la conscience moderne ne suffisent pas. Elles pourraient être sentimentales et sans valeur. La vraie réfutation, Nietzsche la tire de la psychologie et de l'histoire. Ce qu'il cherche à définir, c'est la corruption que le christianisme amena dans le sentiment même de l'existence humaine.

Une analyse darwinienne sert à établir cette étiologie du christianisme :

1° L'humanité, même la plus élevée, est sujette à commettre des actions réputées basses dans l'échelle des appréciations morales, et elle sent, dans son for intérieur, une inclination qui la pousse à de telles actions. Il faut l'admirable courage moral et la liberté artiste des Grecs pour admettre la légitimité de ces inclinations farouches, et pour les discipliner en leur faisant leur part. Il n'y a point de tel équilibre des facultés chez les peuples en qui prédomine un besoin pharisaïque de la règle abstraite. En pensée, l'homme de ces civilisations abstraites et moralisantes ne se compare plus à d'autres hommes réels, mais à un être capable uniquement d'actes désintéressés et de haute inspiration. Une idée de la justice venue des Juifs, une idée du bien, source de toute existence, et

(1) *Morgenröthe*, § 72. (*W.*, IV, 70.)

qui nous vient des Perses et des Hellènes tardifs, se rejoignent dans une nouvelle entité divine. Aberration d'une raison devenue tout étrangère au réel, et qui exige un impossible effort de l'humanité éprise de cette abstraction. Comment atteindre jamais à l'altruisme pur et à la pure inspiration du bien? A la moindre défaillance, nous voici livrés au remords décrit par Darwin. La comparaison que nous instituons entre notre infirmité et un impossible idéal nous ronge d'un mécontentement qui désormais empoisonne notre existence, par l'image indestructible de notre indignité. La mentalité chrétienne organise un *struggle for life* des mobiles et des valeurs, où les mobiles sensuels l'emportent dans la vie, et où les valeurs supérieures l'emportent dans l'adhésion intellectuelle. Notre civilisation tout entière est traversée de ce déchirement et de cette souffrance.

2° Mais notre civilisation a éprouvé aussi le besoin profond de guérir ce mal et de remédier à cette désorganisation intérieure; et elle ne le peut. Aucune intervention divine ne la sauvera, puisque l'idée qu'elle s'en fait la ramène incessamment à ce Dieu bourreau, à une incarnation de colère, dont les menaces sont au service de l'impersonnelle justice [1]. La contrition que le chrétien en a, l'écrasement où il se sent, en sont augmentés. Quelle âme humaine pourrait vivre indéfiniment dans cette humilité? En de certains moments, la sève de la vie afflue au cœur de l'homme. Il se reprend à espérer. Il se sent courageux et libre. « Il s'aime »; et il ne s'explique pas cet amour qu'il éprouve pour une créature abjecte et condamnée. Après qu'il s'est jugé si sévèrement, comment sa tendresse nouvelle lui paraîtrait-elle légitime? Si elle est la plus forte, c'est qu'elle doit tenir à quelque grande lus-

(1) *Menschliches*, I, § 133. (*W.*, II, 137.)

tration de l'âme; et à un changement qui s'est passé en Dieu même. Dieu, si juste, en outre s'est montré bon. Il a envoyé une grâce rédemptrice.

Cette analyse de l' « expérience religieuse » chrétienne montre à quel point la religiosité chrétienne est due à des erreurs de l'intelligence : 1° La « misère de l'homme », que prétend découvrir le christianisme, décèle une totale aberration de notre sens du réel. Le chrétien ne se regarde plus lui-même ; il se regarde dans un miroir, fait de ses mains, et où il voit côte à côte deux images, l'une trouble, irreprésentable, fabuleuse et grande, l'idée de son Dieu, puis sa propre image déformée et rapetissée. Le chrétien se veut parfait et pur d'égoïsme comme son Dieu. Or, l'être dénué d'égoïsme est un produit erroné de notre imagination abstraite. L'homme n'agit jamais sans une énergie interne qui est son *moi*, c'est-à-dire le groupement de tous les instincts vitaux qui se défendent contre les agressions du dehors. Il est obligé de faire beaucoup pour lui-même avant d'avoir épargné une réserve de forces qu'il puisse consacrer à autrui ; et cette offrande qu'il ferait de sa force et de son bien-être à autrui ne suppose-t-elle pas que son partenaire soit assez égoïste pour l'accepter? Mais croit-on que nous aimions jamais un autre être humain, fût-ce une femme et un enfant? Ce n'est pas d'hier que les moralistes l'ont dit : Nous aimons les émotions agréables ou tendres que nous éprouvons à leur occasion. Ainsi à l'origine du christianisme il y a d'abord une fausse psychologie de l'homme, qui ne réussit plus à se voir tel qu'il est.

Mais, 2° à cette première erreur il ajoute une interprétation chimérique des causes qui font nos douleurs et nos joies. La contrition du chrétien, comme sa joie dans l'état de grâce, vient de ce qu'il croit existante cette création fabuleuse de son imagination, un Dieu farouche

et un Dieu bon. La source de son mécontentement comme de sa consolation n'est pourtant que dans son énergie vitale déprimée ou renaissante. Ce qui nous condamne, c'est notre propre sentiment; ce qui nous rachète, c'est notre propre pardon. La vie des fondateurs du christianisme est une illustration, entre cent autres, de cette vérité générale que confirme la vie des grands ascètes. Une même structure générale se révèle à l'analyse casuistique, et qu'on peut généraliser dans une psychologie de l'ascétisme.

Il y a un problème préalable, auquel Nietzsche n'a touché qu'avec une extrême pudeur, et sur lequel il a réservé longtemps l'expression publique de son jugement : c'est la vie de Jésus. Il se sentait trop d'affinités avec le grand solitaire nazaréen pour trahir, avant d'avoir fixé sa doctrine définitive, le secret d'une tendresse encore trouble, mais qui resta vivace. Les notes de ses carnets inédits révèlent seuls un Jésus dans l'âme duquel il crut pénétrer comme par une naturelle fraternité. Les fragments où il retrace la vie de Jésus, au temps des *Choses humaines, trop humaines* et de l'*Aurore,* prennent l'aspect d'une autobiographie nietzschéenne. Si les esquisses diverses ne se ressemblent pas, c'est que le pinceau dont Nietzsche traçait son propre portrait avait changé entre 1876 et 1880. Il sent d'abord dans la pensée de Jésus comme un antagonisme intérieur pareil à celui dont il souffre : une extrême défiance de soi et la sensibilité la plus tendre.

Une analyse claire de l'âme et une courageuse sincérité leur donnent à tous deux ce mépris de soi, cet effroi et cette rancune qui viennent aux consciences exagérément délicates, quand elles découvrent des coins d'ombre et de vulgarité restée indélébile dans les hommes les plus probes. Elles jurent alors de se venger d'elles-mêmes

et de tuer en elles, par un ascétisme forcené, le germe de l'instinct vulgaire. Et toutefois, elles sentent que leur condition n'est que la condition même d'une race mal sélectionnée et où toute éducation est à l'abandon. Ainsi, chez ces hommes, cette mésestime outrée de soi tournera lentement en pitié d'eux-mêmes et en compassion pour le genre humain. Que faire pour cette race humaine dont l'existence est également vaine, soit que nous attendions, comme Jésus, la suprême et proche conflagration du monde, soit que nous sachions, comme les modernes, qu'elle est condamnée un jour à disparaître de la planète refroidie ? Cette mélancolique certitude où nous sommes que tout sera effacé de ce qui fut nous, nous donne une grande clarté, et nous inspire à nous-mêmes le pardon de nos torts, comme nous pardonnons aux autres leurs offenses misérables. Une pensée attendrie nous reste : c'est de rendre supportable à l'humanité, par une fraternelle indulgence, la courte durée qui lui est mesurée. Par cet ascétisme et par cette douceur, on peut dire que Jésus a anticipé tous les résultats moraux de la liberté de l'esprit (1).

C'est ce qui amène Nietzsche à penser que Jésus a dû avoir de la vie une expérience pareille à la sienne. Il a dû grandir ainsi dans un temps et dans un milieu superstitieux ; sa douceur, son imagination visionnaire, son orgueil mûrissaient dans la solitude voulue et dans l'abstinence. Une superstition cultivée en lui par une mère trop passionnée lui donna la grande audace inventive : Il en vint à penser qu'il était « le fils de Dieu ». Ainsi, étant Dieu, il se crut au-dessus de la loi, même divine. Il eut qualité pour refondre la loi, et établir une loi supérieure. Or, chez Nietzsche, jeune encore, en qui sa mère révérait

(1) *Menschliches*, posth., § 170. (*W.*, XI, 68.)

déjà le génie naissant, n'est-ce pas cette croyance, une fois qu'elle l'eut gagné, qui lui donna l'audace de refondre les lois de la moralité ancienne ?

Mais quelle loi mettre à la place ? Une âme aimante voudra une loi d'amour. Elle imaginera son Dieu à l'image d'elle-même. Elle niera tous les faits et toutes les traditions incompatibles avec cette notion impérieuse qu'elle se fait de la divinité d'après sa nature propre. Elle appellera à elle tous les déshérités et ne connaîtra qu'une colère, mais grave : c'est de n'être pas aimée ou reconnue, de ne pas rencontrer la foi de ceux vers lesquels elle va. Le doute public, la dureté des riches, le scepticisme des esprits forts, voilà le crime inexpiable et la corruption pour laquelle ce prophète nouveau réclamera les peines éternelles. Admirable analyse où Nietzsche, croyant deviner le secret de Jésus, confesse les tares de son âme propre. Ainsi Nietzsche se consume en élans d'amour vers des disciples qui tardent et vers des foules indifférentes au geste qui montre les cimes d'une moralité nouvelle. Pareillement, il se convulse en irritations sourdes et vindicatives. Mais il se les reproche comme une dernière faiblesse. Qu'il acquière ce qui manquait à Jésus : cette clairvoyance sur les passions qui permet à l'homme de se voir tel qu'il est, et de planer au-dessus de lui-même. Peut-être connaîtra-t-il alors cette grande mansuétude nostalgique qui, par besoin d'amour, refuse de condamner aucune âme, ni même celles qui refusent de croire en lui [1].

Jésus a été une âme si pure qu'elle a pu pressentir, à force de candeur lucide, la condition promise à l'ascète de la pensée libre. Comment alors se peut-il que le christianisme soit une doctrine si grossière et si corrompue ? C'est

---

[1] *Morgenrothe*, posth., § 411. (W., XI, 313 sq.)

que la religion chrétienne a eu pour fondateur non pas Jésus, qui, en mourant, s'est cru abandonné de Dieu et des hommes, mais un Juif robuste, dont l'âme passionnée et vulgaire, rusée et dominatrice, n'a jamais rien eu de commun avec le maître invoqué par lui. Tout l'enseignement de Paul de Lagarde remonte ici à la mémoire de Nietzsche [1]. Dans l'apôtre Paul, Nietzsche voit le type grossier d'un ascétisme que Jésus représente dans son efflorescence la plus délicate. Nettement, le caractère de Paul montre l'obsession de la loi abstraite. Il a une idée fixe : l'accomplissement de la loi juive. Il est torturé à l'idée de ne pouvoir donner satisfaction à cette loi si exigeante. Il sent en lui-même son infirmité profonde. Si mal que nous connaissions l'histoire de sa jeunesse, nous le devinons impétueux, sensuel, hypocondriaque et méchant. Il avait à se reprocher, si ses propres allusions ne trompent pas, des vengeances féroces, de l'assassinat, de la sorcellerie, de l'idolâtrie, de la lubricité, de l'ivrognerie, un goût immodéré des festins. Même aux années de sa maturité, il eut des rechutes. Son âme jalouse et forcenée ne supporta pas le remords, le reproche continuel de « la loi » placée par lui si haut, et l'aveu contraint de sa défaite réitérée et nécessaire. Alors se produisit en lui le grand revirement, l'acte souverain qui fit de lui un Réformateur religieux. Comme Luther, impuissant à satisfaire aux conditions de la vie claustrale, se prit d'une haine farouche contre l'idéal monastique, contre les saints, contre le pape et tout le clergé, l'apôtre Paul se prit à haïr la loi qui le crucifiait. Sa haine chercha instinctivement le moyen de la détruire :

Enfin comme il ne devait pas manquer d'arriver chez cet épileptique, il vit, lui le zélateur forcené de la loi, qui était las de cette loi jusqu'à

---

[1] V. *La Jeunesse de Nietzsche*, p. 361 sq.

la mort, il vit apparaître sur sa route solitaire le Christ, la face transfigurée de la lumière de Dieu, et Paul entendit ces mots : « Pourquoi me persécuter, *moi* ? » ([1]).

Vision tout intellectuelle d'une haine tout à coup éclairée sur les moyens de se satisfaire. Le « destructeur de la loi » n'était-il pas déjà venu? Et du coup l'humiliation aussi de Paul devant la loi prend fin. Il se redresse, après avoir saisi le mot de l'énigme. La « lumière des lumières » se fait en lui : l'ancienne morale n'est plus, et n'a plus qualité pour nous torturer. Être un avec le Christ, et être mort avec lui, c'est être mort aussi à la loi ; et un mort ne peut plus pécher contre elle. La loi était faite pour le péché et le provoquait : mais cette chair elle-même, que devait discipliner la loi, est morte ou pourrissante. La résurrection dans la splendeur divine approche.

Alors l'ivresse de Paul est à son point culminant, et de même l'indiscrétion de son âme. Toute pudeur, toute soumission, toute borne sont abolies pour lui et la volonté indomptable de dominer se manifeste comme une joie anticipée et exubérante, qu'il goûte dans la splendeur divine ([2]).

Et cette description aussi est une grave confession. Ainsi les fondateurs de moralités nouvelles savent créer les sophismes dont ils seront les premières dupes et découvrir les stratagèmes qui leur assureront la souveraineté. Leur âme insatiable cherchera son chemin, dût-elle le demander à la *vision extatique*. Ou plutôt, tel sera l'enivrement qu'ils puiseront dans leur rêve d'ambition enfin atteint, qu'ils seront comme terrassés de béatitude; et la pensée qui leur promet le triomphe leur apparaîtra avec une évidence palpable, lumineuse et

---

([1]) *Morgenröthe*, § 68. (*W.*, IV, 64 sq.)
([2]) *Ibid.*, § 68. (*W.*, IV, 68.)

hallucinatoire. Leur vision à la fois les convaincra eux-mêmes et leur donnera créance auprès des foules. Il faudra nous souvenir de cette confession, quand Nietzsche sentira fondre sur lui des inspirations pareillement obsédantes.

III. — Psychologie de la sainteté chrétienne.

Lentement la lumière se fait sur une grande et morbide particularité mentale que Nietzsche, au temps de son schopenhauérisme, avait vénérée à l'égal du *génie*, et placée plus haut que l'héroïsme. Du fond de l'antiquité, porteur encore des stigmates creusés dans ses chairs par les rites sanglants des premiers âges, surgit le *saint*, le grand ascète, qui se prévaut d'avoir « vu des choses que ne voient pas les autres hommes ». Cette emphase de son entrée en ligne le rend suspect légitimement au psychologue. Et pourtant, la liberté de l'esprit est, elle aussi, novatrice. Elle est une vision déjà de « ce que ne voient pas encore les autres hommes ». Mais elle est une vision intellectuelle. Voilà qui atteste un profond changement de la civilisation où cette vision est déjà possible.

L'antiquité la plus trouble et le moyen âge tout entier ont vénéré comme le signe de l'humanité supérieure le don de la vision extatique. Les préceptes de la vie religieuse tendaient à sélectionner les fanatiques et les fous visionnaires ([1]). Le culte du génie demeure parmi nous un durable vestige de cette créance accordée à une révélation dans l'extase. La vie de tous les grands hommes des civilisations antiques et médiévales a été une hygiène paradoxale et terrible, destinée à amener l'explosion d'une folie révélatrice de vérités supra-sensibles.

([1]) *Morgenröthe*, § 66. (*W.*, IV, 63 sq.)

Ce que signifie pour nous cette vénération, c'est que la découverte de la pensée nouvelle s'est achetée toujours par un effroyable sacrifice de l'intégrité mentale. Pour sortir de la coutume et de la loi, il fallait le délire, l'illumination fiévreuse, le cauchemar hanté de fantômes divins. Ce sont des bouches d'épileptiques, qui, l'écume aux lèvres, profèrent les vérités nouvelles. Ces vérités coûtent du sang, nous l'avons vu ; elles coûtent aussi la raison. Ne faut-il pas entendre dans ces paroles une double prédiction que Nietzsche se fait à lui-même ? Au demeurant, il est résolu à courir ce risque exigé par la suractivité d'une pensée novatrice. Mais, pour l'instant, son rationalisme lui sert d'antidote. La « liberté de l'esprit » est l'hygiène nouvelle qui permet à l'effort créateur de se poursuivre, dans la lucidité d'une sagesse apaisée, sûre d'elle-même et sûre de son accueil dans une humanité éclairée.

Il reste à mettre à nu, dans cette mentalité de l'ascète et du saint, la « racine noire » par où elle plonge dans le terreau de la moralité commune. L'analyse nietzschéenne aura subi la plus victorieuse épreuve, si elle retrouve, jusque dans le sacrifice et la contrition du saint, cette « volonté d'être fort » et cette « vanité » qui sont le mobile de toute moralité. Mais c'est là un des regards les plus profonds que Nietzsche ait jeté dans le secret des âmes supérieures, et une des plus brillantes dissections d'une structure morale tardive et compliquée.

Il faut voir, dans l'ascétisme, un prodigieux défi jeté à la nature humaine. Adopter des opinions et une conduite faite pour mériter le pire discrédit public ; choisir des sentiers écartés et dangereux, pour éprouver l'horreur du vertige ; contraindre ses ossements flageolants et sa chair frissonnante à gravir ce calvaire de souffrances ; obliger la foule méprisante à vous admirer pour cette

force d'âme, il n'y a pas de plus complète satisfaction d'orgueil ; et c'est à elle que vise le saint. Si la conscience humaine est, comme le croit la morale darwinienne, un champ clos où les appétits rivalisent dans un impétueux tournoi, quelle arène sanglante qu'une âme ascétique ! La lutte pour la vie, dont l'univers est tragiquement rempli, n'a rien de comparable à cette lutte pour la mort. Une transvaluation totale a eu lieu, œuvre d'un titanesque vouloir. L'énergie que l'homme d'action déploie pour lutter contre le monde, l'ascète la déchaîne dans son for intérieur. Dans le renoncement et dans la flagellation de soi, sa passion s'exaspère jusqu'à une explosion plus forte que dans la vengeance. Le vulgaire ne connaissait de démons que dans l'univers. C'est au-dedans de lui que l'ascète est hanté de forces démoniaques. La croyance en un animisme miraculeux, qui avait changé le monde en un habitacle de génies, à présent décompose l'âme humaine. Les passions ne sont plus des mouvements naturels : une dangereuse force vivante habite diaboliquement en chacune. Il faut un exorcisme divin, des alliances surnaturelles, pour purger les âmes de cette population fourmillante et infernale. Une double mégalomanie s'empare du saint. Il aggrave le danger qu'il court par la tentation. Il s'attribue un tel courage que les démons les plus redoutables seuls sont de force à lui donner l'assaut. C'est pourquoi son imagination se complaît dans le délire de la sensualité la plus morbide et la plus corrompue. Il aura plus de mérite à se sauver de cette pourriture grouillante de l'âme. Sa continence exaspère sa fièvre sensuelle. Ses appétits se ruent à la lutte contre une volonté qui préserve son âme, parce qu'elle est armée d'un glaive flamboyant prêté par Dieu. Double et providentielle faveur que d'être choisi pour l'assaut des plus infernales puissances et pour une alliance mystique avec les archanges.

Comment la foule n'admirerait-elle pas? La bataille qui se livre dans l'âme et dans le corps de cet ascète torturé de maux, couvert de haillons et de pustules, mais triomphant, c'est le choc prodigieux contre des forces que la multitude a toujours redoutées et adorées. A présent, elle se courbe devant l'homme élu pour être un vivant holocauste, et de son contact elle espère une communion avec les forces divines. Voilà pourquoi la finesse de Nietzsche dénonce dans le saint l'habileté suprême d'une âme ambitieuse. Aucun art de conduire les hommes ne se trouve plus efficace que cet insatiable vouloir dissimulé dans l'humilité et dans l'absolu renoncement. Une invincible aimantation attire les multitudes vers cette force d'âme secrète. La consolation d'orgueil la plus masquée, la plus hypocritement intime et la plus raffinée, est celle de l'ascète, et il en naît pour lui une dernière et la plus forte tentation démoniaque. Il lui reste à vaincre cet orgueil d'être fort et d'être admiré. Alors recommence une nouvelle crucifixion, un nouvel et douloureux cycle de martyres, jusqu'à l'épuisement total du vouloir-vivre dans cette macération qui lui fait perdre son sang par toutes ces blessures volontaires. Un horrible et rayonnant spectacle s'ouvre ainsi, sur une scène non plus d'imagination, comme est la scène tragique. La sainteté chrétienne est la tragédie grecque à la fois intériorisée et prolongée dans la vie quotidienne. Du sang véritable coule tous les jours; de vraies plaies se montrent béantes. La culture tragique, espérée par les Grecs, revit dans le christianisme. Un stimulant tragique prodigieux, propre à glacer d'effroi les cœurs et à les faire délirer de fièvre enthousiaste : voilà ce que fut l'ascétisme chrétien. Tremblantes de curiosité et déjà saisies de contagion morbide et héroïque, les âmes se pressaient autour du corps saignant de l'ascète et lui formaient un chœur

saisi du ravissement dionysiaque de la douleur. C'est la dernière grande volupté inoculée aux peuples barbares par l'antiquité mourante ; et dans le crépuscule antique grandit cette figure redoutable dont l'ombre se projette jusqu'au seuil des temps modernes : l'ascète chrétien [1]. Mais l'analyse que Nietzsche a faite de cette grande tentative d'exalter le vouloir-vivre par le mépris de la vie détermine son appréciation.

La beauté sauvage et grande de la sainteté chrétienne ne lui fait pas perdre de vue le danger qu'elle peut faire courir à la civilisation. La sincérité nouvelle que prescrit la « liberté de l'esprit », lui interdit de se laisser prendre au sortilège d'une belle et pathétique attitude. Le « libre esprit » a la responsabilité de toute la culture intellectuelle, si souvent menacée. Une admiration mal placée et vouée à une supériorité intellectuelle corruptrice, il n'en faut pas plus pour conduire à une impasse de désastre l'humanité tâtonnante.

Dans la série des structures morales qui permettent aux hommes une adaptation meilleure à la vie, l'ascétisme et la sainteté chrétienne sont une espèce géante condamnée à périr. Ils sont les survivants égarés parmi nous d'un état de civilisation où la souffrance, la cruauté, la vengeance, la déraison passaient pour des vertus ; où le bien-être, la curiosité intellectuelle, la pitié, avaient la mésestime publique ; où le travail était une honte, la folie réputée divine, où le moindre changement à la coutume était interdit [2]. Manifestement, la vie religieuse chrétienne, qui a son point culminant dans la sainteté, marque une régression sur la qualité d'humanité que la sagesse

---

(1) Voir la monographie du saint dans *Menschliches*, I, §§ 136-144. (*W.*, II, 141-153.)

(2) *Morgenröthe*, § 18. (*W.*, IV, 25 sq.)

antique, en ses inspirations les plus pures, avait su atteindre.

L'antiquité avait abouti à une haute culture de la sensibilité disciplinée par la raison. Elle avait créé un harmonieux et heureux équilibre. Le christianisme y substitue le déchirement, la révolte des instincts, la condamnation de la raison; c'est par cette désagrégation de l'âme surtout qu'il est décadence. Il marque une décadence intellectuelle et une décadence morale, parce qu'il ramène l'excès morbide de la passion, qui gagnera les individus à la fois et les sociétés.

Il n'y a plus de lente adaptation au milieu renouvelé par la revision des idées. Le doute est criminel. Le christianisme veut l'enivrement aveugle, l'abêtissement par le miracle, la fluctuation du sentiment dans la foi qui le berce. Jamais plus complète corruption de l'intelligence ne fut escomptée avec plus de séduction méthodique (1). On ne devra pas oublier cette pauvreté intellectuelle.

Le christianisme défait toutes les conquêtes de la lucide moralité antique. La vertu, gain précieux de la raison sur les appétits, se trouve discréditée par une croyance toute tendue vers *le miracle moral*, vers le brusque changement intérieur, œuvre d'une intervention divine. La moralité de la sagesse, la lente transformation des habitudes est jugée indifférente, ou redoutée comme une entreprise de l'orgueil humain. Le Nouveau Testament établit un canon de vertu impossible, parce qu'il ne veut pas encourager l'homme à réaliser ces vertus, mais le pousse dans le désespoir de les sentir irréalisables à l'effort terrestre. Ce qu'il se propose, c'est de nous briser le cœur par le sentiment de la totale perdition (2); de nous

---

(1) *Morgenrothe*, § 89. (W., IV, 85.)
(2) *Menschliches*, I, § 114. (W., II, 127 sq.)

enfoncer dans le bourbier, et au moment de la pire angoisse contrite, de faire pénétrer dans la conscience une soudaine lueur qui fait exulter de joie extatique le pécheur le plus abandonné. Il ne nous sert plus à rien alors de travailler à notre perfection morale. L'œuvre humaine est de valeur nulle au regard de la sévérité divine. La grâce descend sur le pécheur le plus abject autant que dans l'âme la plus épurée. Et même, la conversion totale par la grâce est plus facile, quand on sort de la lèpre du péché. Un effondrement dans l'extase que ne prépare aucune discipline de sagesse, mais que facilite l'usure d'un système nerveux débilité par tous les excès d'une sensibilité exaspérée, voilà l'hygiène que nous propose la moralité chrétienne (1). Comment une dégénérescence lente de toute la race et une immense lassitude de vivre ne résulteraient-elles pas de ce dressage à rebours, et n'imprimeraient-elles pas leur marque à la civilisation qui l'aura subi?

Une telle mentalité aura perdu toute faculté de s'adapter à la nature. Le christianisme est le grand diffamateur moral et intellectuel des forces naturelles. Il a discrédité nos passions les plus grandes et les plus capables de travailler à l'idéal. Éros et Aphrodite, puissances divines chez les Anciens, sont devenues, par sa faute, notre misère secrète, des démons louches et lubriques. Ce n'est pas seulement un crime de lèse-beauté que d'avoir tenu pour ennemie l'une des puissances les plus adorables d'idéalisation, et obscurci l'une des plus rayonnantes joies qu'il y ait au monde. La vulgarité consiste à s'être représenté cette ennemie sous une figure de bassesse. La noblesse qui consiste à respecter l'adversaire fait défaut au christianisme. Il se salit à jamais par cette

(1) *Morgenrothe*, § 87. (W., IV, 83 sq.)

imagination de hideur morale qu'il profile sur les choses [1].

Et quelle laideur il a projetée sur la nature extérieure ! Il a fallu la science moderne pour restituer à l'univers du moins son aveugle violence, l'effroyable chaos de ses forces, où rien n'est prémédité, ni les nécessités heureuses de la vie, ni les hasards brutaux qui l'écrasent et la gaspillent. La *Moïra* des Grecs n'est qu'une humble notion de mythologie, mais elle signifie l'aperception nette de cette absurdité foncière des choses qui vient déchirer sans cesse, d'un bras géant, la trame fragile de nos desseins, et qui a raison même de la volonté des dieux. Ils la conçoivent si inintelligente, que l'homme à tout le moins est innocent. Il a fallu la vilenie chrétienne pour adorer cette brutalité de l'univers, pour y trouver un sens secret et un châtiment mesuré à l'immensité de nos péchés. Dans cette généralisation hypocondriaque de l'animisme primitif, il n'y a plus un fait naturel qui ne soit le signe d'une responsabilité ou la volonté d'une sanction voulue. L'univers saigne des coups qui flagellent une faute omniprésente [2]. Grave corruption du sens de la justice ; car par cette attitude humiliée, nous adorons une justice mystérieuse, inaccessible à notre intelligence. Il nous faut l'affirmer avec d'autant plus de ferveur qu'elle demeure plus impénétrable. Les Grecs du moins refusaient d'imputer à l'homme des torts dont ils ne se rendaient pas compte. Ils gardaient le courage de subir le malheur immérité, sans se torturer l'âme du sentiment chimérique d'un crime inaperçu. Ainsi, chez eux, le malheur restait pur et restait sacré. De là le grand réconfort qui se dégageait de

---

(1) *Menschliches*, I, § 141. (W., II, 146 sq.) — *Morgenröthe*, § 76. (W., IV, 74.)

(2) *Morgenrothe*, § 130. (W., IV, 130 sq.)

la tragédie grecque, et ce grand affranchissement que l'on éprouvait, quand la dialectique du poète nous montrait une âme humaine, supérieure par l'énergie au destin aveugle qui la brise. Chez les chrétiens, tout est suspicion de péché, talion exact et pharisaïque. Tout malheur se mesure au crime, et exige un holocauste. L'univers tout entier s'imprègne de jalousie rancunière. Il faut au Dieu chrétien des sacrifices comme aux démons qui habitaient les premiers fétiches; et il n'est de satisfaction pour le croyant que dans les formules inquisitoriales qui précisent l'accusation, dans le cri qui exige la crucifixion et qui désigne la victime expiatoire. Pas de joie dont on n'ait fait le procès, pas de retraite sûre que cette manie persécutrice n'ait explorée. Le monde, l'histoire et la raison sont également suspects. Le regard corrompu du chrétien laisse une trace de pourriture sur tous les objets qu'il effleure.

Ainsi la société même se décompose par les âmes, dont la longue gangrène finit par l'atteindre. Platon l'avait dit : il n'est pas d'âme qui ne soit faite à l'image de la société où elle vit, et pas de société qui ne reproduise les qualités et les vices des individus qui la composent. Les relations des hommes avec leurs dieux ressemblent aux rapports des hommes entre eux, et aux rapports que soutiennent entre elles les facultés humaines. Cet esprit d'inquisition, qui soumet à une torture avilissante les instincts les plus vigoureux de l'homme, régnera donc dans la société chrétienne. Un Dieu puissant qui aime à trouver les âmes conscientes de leur faute; une prêtrise qui le représente, et qui exige l'agenouillement contrit de tous, voilà les forces qui le dirigent. Jamais ce Dieu ni ses prêtres ne reconnaîtront le droit de l'homme. Capables de gràcier le pécheur, ils ne sauront jamais lui reconnaître un mérite. Ils sont à ce point au-dessus de nous,

qu'il nous faut nous sentir enorgueillis, si la pensée de nous seulement passe dans leur esprit. Toute la soumission féminine de l'Orient, courbé dans la poussière devant ses despotes, a passé dans l'adoration chrétienne. Toute la résignation qui saisissait devant le préteur romain les humbles gens des provinces et qui leur faisait dire : « Il est trop fier pour que nous puissions être innocents », marque l'attitude des chrétiens [1]. Alors c'est une rivalité dans la génuflexion. Par la confession contrite de péchés inconnus de lui-même, le pécheur tâche de mériter la pitié du juge. Mais c'est pis que cela : un empressement de délation, une chasse au malheur qui décèle les fautes cachées, jette les limiers du bourreau sur la trace secrète de tous les désespoirs. Toute souffrance sera un indice de crime. Le christianisme, à force d'humilité délirante, abolira entre les hommes toute pitié fraternelle pour le malheur immérité, et aboutira à cette curée prodigieuse que nous offrira l'Inquisition [2].

Ce sombre tableau des conséquences lointaines du christianisme a sans doute son pendant de gloire, quand il s'agira d'en dénombrer les suites heureuses. Habituons-nous à cette dialectique de Nietzsche qui sait, avec Pascal, que « les antithèses sont les instruments de précision de l'esprit ». En toutes les choses humaines, il y a à nier et à affirmer, puisque toutes ont leur limite. Mais si l'on affirme et si on nie, ce doit être au nom d'une valeur qui serve de mesure. L'appréciation de Nietzsche se réfère facilement à la valeur qu'il attribue à la *vie*. Son lamarckisme social examine les chances de la meilleure adaptation humaine. S'il subsiste une possibilité de créer une civilisation nouvelle et supérieure, c'est que le

---

(1) *Morgenröthe*, §§ 74, 75. (*W.*, IV, 73.)
(2) *Morgenröthe*, §§ 64, 80. (*W.*, IV, 63, 79.)

christianisme sans doute nous en a conservé et transmis quelques-unes au moins des semences.

Ne pas laisser périr les choses qui existent depuis longtemps — pratique prudente — parce que toute croissance est lente, et que le sol même est rarement favorable à la plantation. *Infléchissons* les forces existantes pour en tirer des effets nouveaux [1].

Ce précepte général est d'une application opportune quand il s'agit des destinées du christianisme. Une vie, même corrompue, est encore de la vie. L'élan vital emporte les êtres organisés avec une si impétueuse force, qu'il ne laisse jamais retomber dans l'inorganique et dans la mort ce qui une fois a participé à de l'organisation : une vie nouvelle s'en alimente et en tire des ressources pour une existence facilitée ou supérieure. Rütimeyer l'avait enseigné en biologie ; et Nietzsche, à propos de la religion comme de l'art, tirera de ce lamarckisme un parti psychologique et social. Cette utilité présente du christianisme peut se concevoir, si l'on songe aux services qu'il a rendus incontestablement dans le passé. Nietzsche imagine prodigieuses la lassitude, la mélancolie, dont étaient engourdis les peuples à l'époque de cette Rome païenne, conquérante, immense, massive, et qui pesait sur le monde comme un cauchemar de granit. La mélancolie des choses éternelles émanait d'elle. Ce fut un affranchissement d'apprendre qu'il y aurait un lendemain à cette majesté de pierre, et que cet effrayant et perpétuel triomphe aurait une fin. Voilà la grande consolation qu'on espéra du cataclysme des mondes prédit par le christianisme [2].

Quelle action calmante aussi durent éprouver ces peuples dégénérés, et la Rome de Juvénal elle-même, où les hommes naissaient avec des âmes serves et une

---

[1] *Morgenröthe*, posth., § 273. (W., XI, 269.)
[2] *Morgenröthe*, § 71. (W., IV, 69.)

sensibilité sénile, dissolus et incapables de toute sagesse! Ils eurent le respect de la pauvre communauté chrétienne, qui abdiquait devant la vie avec un orgueil si discret et tant de mansuétude méprisante. Dans cette souillure du monde païen finissant, ce fut une douceur que de rencontrer des hommes qui déjà semblaient « moins des corps que des âmes » (1). Ainsi le christianisme lui-même, comme toute idéologie, à son insu, se trouvait au service de la vie. Il fut un spécifique puissant qui pouvait enrayer l'empoisonnement profond de la civilisation antique décomposée. En revanche, il fut un toxique redoutable pour les peuples primitifs, héroïques, enfantins et bruts, à qui l'on inoculait ce paganisme usé, cette diathèse de pessimisme, cette fermentation de sentiments contradictoires. Ils sortirent de ce contact, affaiblis pour toujours. Est-ce un mal? La vie est une ingénieuse ouvrière; mais la civilisation a son prix, même imparfaite. Le christianisme, Franz Overbeck l'avait dit, est un fragment de civilisation antique souillée, mais authentique (2). C'est le seul qui se soit transmis vivant aux hordes barbares, iconoclastes et aveugles. Il faut admirer assez l'antiquité, même impure, pour l'aimer encore dans le mal qu'elle a fait aux barbares.

Ce qui est sorti du respect superstitieux que les premiers Germains conçurent de cette antiquité conservée dans le linceul chrétien, et qui domine toute leur existence, c'est une race européenne nouvelle, affaiblie, mais affinée. Par elle une nouvelle civilisation est devenue possible, que recouvrira longtemps sans doute la nuit de l'âme, mais que suivra une aurore annoncée déjà par des lueurs diffuses :

---

(1) *Menschliches*, II, § 224. (W., III, 122 sq.)
(2) V. *La Jeunesse de Nietzsche*, p. 368 sq.

1° Sans doute le christianisme a frappé d'interdit les passions les plus fortes et entre toutes la plus charmante et quelquefois la plus pure, l'amour. Mais en les condamnant, il leur a donné l'attrait des joies dangereuses et maudites. Il les a rendu plus intéressantes et plus fines. Il a fondé un culte chevaleresque de l'amour, obsédant jusqu'à la monomanie, mais sans lequel disparaîtrait une des parures du monde et la plus séduisante grâce de notre vie morale (1). Sûrement aussi le christianisme propose aux hommes des préceptes de morale irréalisables et humiliants. Mais l'habitude fait là encore son œuvre. Le plus paradoxal et le plus lourd impératif finit par paraître léger à nos épaules. Ce précepte révoltant d' « aimer nos ennemis », acquiert pour nous de la douceur. La foi nous rend heureux même dans le sacrifice. Nos pères, dans leur candeur, ont oublié qu'on leur demandait l'impossible ; et cet impossible, qu'ils se sont évertués d'accomplir, a pris pied dans la réalité. C'est le sens de la grande moralité du sacrifice qui fait le sentiment chevaleresque médiéval et moderne, ou la vie des grands ascètes (2). L'intolérance même des premiers zélateurs a dû s'affaiblir dans cet affinement de toutes choses. Ce sentiment hypocondriaque, qui fait paraître l'homme si méprisable à lui-même, le remplit d'indulgence nécessairement, puisqu'il ne peut mépriser aucun homme, qu'il ne se méprise lui-même davantage. La mansuétude compatissante du Christ résulte de la logique chrétienne, dès qu'on lui accorde son premier sophisme. Il y a une sorte d'égalité dans le péché, qui nivelle les hommes, à mesure que chacun acquiert de son imperfection un sentiment croissant. Une mystérieuse et charmante astuce fait tourner, une fois de plus,

---

(1) *Morgenröthe*, § 76. (*W.*, IV, 74 sq.)
(2) *Menschliches*, II, § 96. (*W.*, III, 52.)

au bien de la vie, l'acharnement contre nous-mêmes qui s'était retourné d'abord contre autrui [1].

2° Mais surtout le type d'hommes que le christianisme a vénérés comme supérieurs, peut fournir des échantillons dont aucune sélection humaine ne voudrait se passer. L'enthousiasme de l'humilité, si rustique encore dans les premiers apôtres, a pris, à force de fine macération, de retenue, de ménagements pour une opinion publique attentive et défiante, une délicatesse à laquelle Nietzsche fut plus sensible à mesure qu'il la connut mieux par ses voyages en Italie. Cette religion spiritualisée et pleine d'arrière-pensées, a sculpté ces physionomies de haute prêtrise, si fréquentes dans le clergé romain, et où se lisent, voilés par une triple et quadruple enveloppe de froideur, de souffrance et de charme, à la fois le bonheur de la puissance et le bonheur de l'abnégation. Cet orgueil de représenter Dieu et de tenir de lui une mission surhumaine, combien n'a-t-il pas dû redresser aussi le corps si fragile de l'ascète ! Combien ce corps n'a-t-il pas dû s'assouplir, s'amincir, s'amenuiser pour laisser transparaître une âme maîtresse de lui ? Il est si fragile que le mépris de toute douleur y est visible ; si émacié qu'il ne peut plus se redresser que par l'orgueil d'obéir ; si transfiguré qu'on y sent présente la mission supra-sensible. Toutes les vertus guerrières, et les vertus aristocratiques, se lisent dans ces faces creusées, dont les yeux ont pénétré à de mystérieuses profondeurs. Et Nietzsche de se dire en secret qu'il avait aussi ces yeux-là, cette fragilité de corps, enfin ce courage, et cette mission si étrangement supérieure à celle du vulgaire des hommes [2]. Alors il se sentait l'héritier de cette haute prêtrise dans laquelle la

---

[1] *Menschliches*, I, § 117. (*W.*, II, 128.)
[2] *Morgenröthe*, § 60. (*W.*, IV, 59.)

ligne sévère du visage, la gravité de l'esprit et de la tâche morale se sont parfois unies pour sculpter des figures d'une si fine et harmonieuse souveraineté.

3° Et puis il serait injuste d'oublier les philosophes. Ils sont eux aussi des prêtres, mais ils furent grands. Nous ne pouvons pas oublier qu'ils procèdent par des méthodes illusoires et passionnées pour conduire les hommes. Ils abusent des émotions sublimes, attendries, et de tous les pressentiments de notre contrition et de notre espérance. Ils procèdent en visionnaires. A la fin, avec cette « impudence », que Nietzsche, en termes démesurés, attribue à un Kant, ils prétendent que la foi a la primauté sur le savoir. Ils imitent faussement la science et l'offrent dans un éclairage factice et décevant; ils rendent suspecte cette science elle-même qu'ils incorporent (1). Pour cette raison nouvelle, ajoutée aux autres, la liberté de l'esprit ne pourra se fonder que sur les débris de la métaphysique.

Encore est-il vrai que la science a pénétré lentement la croyance, par l'obligation où s'est trouvée la religion ancienne de tenir compte des faits nouveaux; et les auteurs de ce compromis, ce sont précisément les philosophes. Ils sont des prêtres qui essaient, pour sauver la foi, de la rendre intelligible. En accomplissant cette impossible et illusoire et souvent hypocrite besogne, ils ont découvert une grande vérité : c'est que le savoir a ses limites et qu'il ne se justifie jamais par lui-même. La science est un outillage, et les savants sont des manœuvres. A quels chefs obéissent-ils? Les philosophes ont tâché de s'ériger en despotes. Ils ont créé un âge méta-

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, §§ 110, 130, 131; — II, § 12. (*W.*, II, 117 sq., 134; III, 19.) — *Der Wanderer und sein Schatten*, §§ 16; 171. (*W.*, III, 201, 286.) — *Morgenröthe*, §§ 544, 427, 547. (*W.*, IV, 352, 295, 355.)

physique, dont la durée va de 1650 à 1800. Ils ont prétendu démontrer, par des faits de science, la sagesse et la bonté de Dieu. Les faits amoncelés ont conduit au système de Schopenhauer. Un génie malfaisant et absurde a paru animer l'univers. En vain des disciples tardifs ont plaidé les circonstances atténuantes de la divinité et tâché d'affirmer en elle une intelligence limitée, un vouloir obligé de rejoindre péniblement le bien par des détours à travers le mal. En vain, comme dernière ressource conjecturale, a-t-on essayé de doser la bonté divine et de supputer les degrés de sa déraison. Il a fallu abandonner enfin une hypothèse aussi compliquée dans l'absurde, et reconnaître que le monde n'est ni bon ni mauvais. Les faits qu'on y observe ne viennent au secours d'aucune hypothèse sur Dieu : et la science ne peut se faire servante de la métaphysique. Comme elle a toutefois un objet autre qu'elle-même, quelle fin lui faut-il assigner ? Elle travaille toujours pour le plus haut intérêt que l'homme ait mis dans son existence. Mais cet intérêt, c'est à l'homme à le fixer. La tyrannie métaphysique et religieuse, qui utilisait tout, et asservissait la science même, a apporté ce précieux enseignement. En laissant échapper leur secret, la religion et la métaphysique ont laissé échapper la domination, qui passe à la liberté de l'esprit. Nietzsche a trahi ce secret après l'avoir recueilli ; et, dernier monarque de la pensée, il a abdiqué la couronne. « Il faut abdiquer, avait-il dit un jour avec le *Fiesque* de Schiller, toutes les couronnes que nous pouvons conquérir. » Voilà son œuvre principale au service de la culture de l'esprit.

IV. — L'extinction du christianisme.

Nietzsche, parce qu'il est, à tant d'égards, l'héritier de l'esprit religieux, de la grande prêtrise et de l'esprit métaphysique, est qualifié mieux qu'un autre pour annoncer la fin de la vie religieuse chrétienne. Son antichristianisme n'a rien d'une libre-pensée primaire. Il veut recueillir tout le charme et toute la force de la grande âme chrétienne qui va s'exhaler. En lui, les raisons qui lui feraient déplorer la durée d'un christianisme funeste à la vie sont contrecarrées par les raisons qui lui font regretter la disparition d'une moralité qui eut tant de charme morbide. Pourtant ni les regrets, ni les espérances ne prévaudront contre des faits qu'il suffit, mais qu'il est nécessaire de comprendre. Le christianisme, bien qu'il semble se détourner de la vie, a été, comme toutes les idéologies, un art de se rendre la vie supportable : l'humanité souffrante l'a instinctivement découvert comme une médecine. Le mal dont l'humanité souffrait, et l'hygiène qu'elle y prétendait appliquer, sont à coup sûr également chimériques.

Est-ce la croyance en ce mal ou la confiance dans le remède qui disparaîtront d'abord ? Là-dessus, Nietzsche hésite. Comment croire encore au péché, à la responsabilité, à la tentation diabolique ? Et qui voudrait user encore de l'exorcisme chrétien [1] ? Nous ne sommes plus effrayés du danger infini qui enveloppait d'angoisse la vie chrétienne, et l'inquiétude de notre salut éternel a perdu pour nous son aiguillon. Mais n'usons-nous pas encore des appréciations, des consolations et des baumes, des calmants et du repos, par lesquels le chrétien

---

[1] *Der Wanderer und sein Schatten*, § 78. (*W.*, III, 243.)

endormait ses alarmes (¹)? Il y a là une fluctuation concevable seulement dans la présente confusion des idées. Le courant social sera plus fort. La morale chrétienne qui prescrit de « faire à autrui ce que nous voudrions qu'il nous fît », de l' « aimer pour l'amour de Dieu », fonde une morale privée respectable et petite. Le monde ne se conquiert pas avec d'aussi humbles vertus. La morale de nos marchands, probe d'une probité calculée, froide et aventureuse, conquiert plus sûrement le suffrage des peuples et ouvre les continents. Elle contient, à elle seule, une doctrine d'application plus « œcuménique », c'est-à-dire une plus féconde morale d'adaptation à la vie de la planète, que tout le christianisme (²).

Nietzsche croit donc à une extinction lente du christianisme, dont il s'enhardit à prédire la marche. La survivance en sera plus longue dans le Midi, où la vie chrétienne a continué un paganisme sensuel et assoupi. Un monde déchristianisé, qui ne connaît plus que le labeur humain pour faire le salut des hommes, répugne à l'indolence méridionale (³). Chez les peuples du Nord, le christianisme rompit avec la vie païenne, moins heureuse, moins riche aussi de symboles et de formes. Il affecta un fanatisme plus opiniâtre et plus abstrait, attaché à la pensée pure. Ces peuples opposeront une résistance plus impétueuse, mais plus brève. Ils se guériront d'un seul coup de l'infection chrétienne, quand ils auront bu à la source de la « liberté de l'esprit ». Leur conviction nouvelle sera intellectuelle, comme leur croyance a été abstraite. Mais tel est le respect de Nietzsche pour les lentes guérisons de la vie, qu'il ne propose pas à tous un enseignement immédiat de son système. Sa thérapeutique procède par

(¹) *Morgenröthe*, § 57. (*W.*, IV, 58.)
(²) *Menschliches*, posth., § 159. (*W.*, XI, 64.)
(³) *Ibid.*, II, § 97. (*W.*, III, 53.)

doses atténuées et prudentes. Il songe à stimuler l'évolution rationaliste par la reprise seulement des préceptes où était parvenue la sagesse des Hellènes et des Juifs, au temps où elle fut submergée par l'épidémie chrétienne. Notre savoir épuré nous en fournira les moyens.

1° Nous avons redouté un *libre arbitre* démoniaque en nous, qui se laisse impliquer dans une complicité effroyable de crimes par des puissances maléfiques dont est hanté le monde. La science moderne nous a enseigné qu'il n'y a pas de libre arbitre et qu'il n'y a dans l'univers que des causes naturelles, enchaînées selon des lois nécessaires. Il y a, selon Nietzsche, une grave aberration de la raison dans cet enseignement (1). Une science épurée renoncera à l'idée de loi et à l'idée de cause, dernières métaphysiques du moralisme ancien et de l'ancien vitalisme. Les faits nous apparaîtront un jour dans leur chaos à peine débrouillé par une sélection peu avancée, et dans la brutalité massive de leur contingence. Mais cette idée même d'une nécessité d'airain nous met sur la voie, et elle conjure le fantôme redouté de cette puissance du mal qui serait en nous. Si nous sommes déterminés, nous sommes innocents.

2° La peur de la mort, instinctive chez tout vivant, s'aggravait, chez l'homme, de l'idée qu'il allait à une autre vie pleine de périls, où l'attendaient peut-être des sanctions effroyables autant que bienheureuses. L'imperfection humaine est si grande, ses chaînes de culpabilité sont si multiples, et la grâce divine est si aléatoire, qu'une formidable épouvante, dès lors, pèse sur la gageure de vivre (2). Les consolations chrétiennes ne consolent plus les

(1) V. *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, au chap. sur le Préjugé déterministe, pp. 272 sq.
(2) *Menschliches*, posth., § 169. (*W.*, XI, 67.)

joueurs désespérés que nous sommes. Il restait un suprême, un héroïque parti à prendre : c'était d'inoculer à l'humanité le *goût de la mort*, comme la plus enivrante maladie ; et tel fut le bilan de désastre auxquels aboutit la métaphysique religieuse, que, plus d'une fois, les hommes s'abandonnèrent à ce suprême vertige. La sagesse bouddhique fut reprise par Schopenhauer. Elle fut un efficace narcotique, où la science toutefois n'est pour rien. La sagesse juive et la philosophie épicurienne avaient connu l'idée de la *mort éternelle* posée comme un fait, et la science vient à leur secours, puisqu'elle repousse toute idée positive que nous nous ferions de cet au-delà. « Indicible bienfait, trop récent seulement pour être ressenti comme tel dans les masses profondes », mais qui leur fera pousser un jour, quand il les atteindra, le cri d'allégresse triomphante de Lucrèce (¹).

3° Une fois les peines éternelles abolies, le bourreau divin aura perdu son prestige. Dieu aura disparu des préoccupations humaines. Admirons ici la souriante tolérance de Nietzsche. Il ne veut empêcher personne de goûter les consolations de la foi. Il laisse ouverte, pour ceux à qui elle agrée, l'hypothèse du divin. Il se borne à interdire que la foi s'impose à ceux qui ne la sentent pas nécessaire. Il procède ainsi comme Épicure, qui réservait une place aux dieux, mais dans les intermondes et dans une région si lointaine de sérénité, qu'ils ne s'occupent plus des hommes. Laissons croire ceux qui admettent un Inconnaissable fumeux : « Une ceinture de marécages pleins de brumes fallacieuses, une zone de l'impénétrable, de l'éternellement ondoyant, de l'indéterminable » existe peut-être (²). La terre ferme des réalités

(¹) *Morgenrothe*, § 72. (W., 72.)
(²) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 16. (W., III, 200 sq.)

connaissables n'en émergera que plus lumineuse de ce Styx obscur, et nous vivrons notre vie périssable et courte sur cette terre conquise à jamais, avec plus de souci de la savourer en entier. Nietzsche nous réserve une initiation graduelle. Aux plus robustes, il conseille l'athéisme historique, la réfutation de l'idée de Dieu par l'histoire de ses origines. Il leur promet l'immortalité de la gloire ou de l'estime qui s'attache à l'œuvre des grands esprits inventifs ou même des laborieux sincères [1]. Aux autres, il permet une espérance qui finira par se perdre dans le vague comme un parfum évaporé. La mélancolie de ce vague suffira pour leur faire sentir plus forte la senteur de la terre proche, et les ramènera à cette vie terrestre qui les attachera par sa douceur, par sa force et même par son péril.

Les hommes projettent, peu à peu, dans la nature une valeur et une signification qu'elle n'a pas en elle-même. L'agriculteur regarde ses champs, l'artiste ses couleurs, avec une émotion de valeur; le sauvage y porte son angoisse et nous notre sécurité. C'est une constante et toute subtile façon de symboliser et d'identifier, dont nous n'avons aucune conscience. Notre regard effleure le paysage avec toute notre moralité, notre culture et nos habitudes. Nous regardons pareillement les caractères d'autrui. Ils sont différents pour moi et pour toi. Ils contiennent des relations et des images chimériques, et ce qui nous délimite les uns des autres... La foule de ces relations s'accroît sans cesse; *tout ce que nous voyons et vivons acquiert des significations plus profondes*... Mais, en foule aussi les significations anciennes et les vieux symboles meurent tous les jours et se vident — et, quand nous sommes sur la voie de la justice, les interprétations arbitraires et chimériques à l'aide desquelles nous violentons et torturons les choses dépérissent. Car leurs qualités *réelles* ont un droit, et il nous faut, en fin de compte, mettre ce droit plus haut que nous-mêmes.

---

[1] *Menschliches*, II, § 98. (*W.*, III, 54 sq.)

L'antichristianisme de Nietzsche enseigne que l'idée de Dieu, celle d'immortalité, de mal radical et toutes les évaluations morales, à travers lesquelles la nature et les hommes nous apparaissent si dégradés, sont de ces interprétations introduites arbitrairement dans le monde et faites pour périr. Sa doctrine est un acte, une doctrine de justice. Elle procède selon la vertu tout intellectuelle de la « liberté de l'esprit », et selon l'équité prescrite par la moralité nouvelle. Les hommes ont créé Dieu par besoin explicatif et dans leur détresse morale. Ils ont attribué à Dieu ce qui est de l'homme. La justice veut que l'on restitue à l'homme ce qui fut attribué à ce Dieu chimérique. Si la vie n'est viable que par la grâce et la pitié d'un Dieu, il est équitable de nous accorder immédiatement à nous-mêmes cette grâce et cette pitié, octroyées autrefois par un Dieu qui, à notre insu, tenait de nous sa délégation. Une grande ombre aura disparu de l'univers, quand une conscience éclairée nous aura rétablis dans la plénitude de notre puissance et de notre droit ; et cette clarté nouvelle, issue de nous, se projettera sur le monde. Nietzsche ne voit pas encore, au moment où il achève l'*Aurore*, qu'un jour il réclamera pour l'homme un héritage divin plus étendu. Il sera réservé à sa philosophie ultérieure de le revendiquer.

Aucune étude n'a été poursuivie par Nietzsche avec plus de ferveur que cette psychologie de la vie religieuse. C'est que, dans aucune analyse, il ne s'est mieux reconnu. Une longue confession personnelle transparaît à travers les interprétations qu'il fait de toutes les erreurs par lesquelles l'homme s'est cru en contact avec le divin. Il n'y a pas une honte, pas une duperie, pas un mensonge de cette thaumaturgie qu'il ne sente en lui. Il n'y a pas de hauteur de sacrifice où il ne croie avoir atteint. Il s'imagine porter en lui l'héritage séculaire de toute

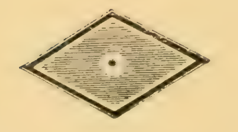
la sensibilité chrétienne. Il écrit à son ami Peter Gast, à propos de l'*Aurore :*

L'idée m'est venue que, dans mon livre, cette constante façon de m'expliquer intérieurement sur le *christianisme* a dû vous paraître étrange et pénible. Pourtant, c'est bien le meilleur fragment de vie idéale que j'aie réellement connu. Depuis mon enfance, je l'ai suivi à la piste et en maint recoin. Mais je crois que jamais dans mon cœur je n'ai eu pour lui de sentiment *vulgaire*. Après tout, je suis le descendant de plusieurs générations d'ecclésiastiques chrétiens .. [1].

Il tient de cette hérédité une de ces natures de haute prêtrise aristocratiques, souples, et dont il a décrit avec prédilection la redoutable et séduisante grâce. Il a eu un besoin de prosélytisme des apôtres et le don verbal le plus capable de fasciner les foules. Il pouvait mettre tous ces dons au service d'une religion à laquelle il était attaché par toutes les fibres d'une sensibilité d'artiste et de métaphysicien. Il avait vu, par l'exemple du wagnérisme triomphant, l'avantage qu'il y a à user des magies verbales qui vont à la rencontre de la sensibilité frémissante des foules. Mais il eut de la grande prêtrise justement la qualité la plus haute : la pureté d'une conviction absolue, créée tout entière par un effort personnel et sanglant. Son ascétisme rappelle celui du chef, qui s'immole pour sa tribu, afin d'expier devant les dieux courroucés le crime de sa pensée novatrice. Il y ajoute un besoin de probité intellectuelle inconnu des époques religieuses, une mansuétude imitée du Christ, mais aussi l'impitoyable rigueur des ascètes envers eux-mêmes. Il nous dit combien il pleure d'avoir perdu la croyance chrétienne, mais il nous conjure, au nom de la netteté de notre conscience épurée et au nom des générations à venir, de consommer ce sacrifice. Combien peu pèsera

[1] *Corr.*, IV, 69 (21 juillet 1881).

notre commune morale, individuelle et sociale, si la haute moralité de l'ascète ne résiste pas à la critique du « libre esprit » ? Et une fois cette morale commune éliminée, que restera-t-il de ce qui fut édifié par des hommes ? Il restera une « œuvre œcuménique » que Nietzsche prétend fonder, au rebours de toute tradition, et qui exige de tous les peuples un baptême de rationalisme, comme l'œuvre œcuménique du passé a exigé le baptême chrétien. Le système de Nietzsche se couronne par une enquête sur les destinées mêmes de la civilisation européenne.



LIVRE DEUXIÈME

Genèse d'une morale des libres esprits.

De tous les faits de la vie intérieure, il n'y en a point qui aient besoin d'une interprétation plus complètement renouvelée que les faits de la vie morale. C'est la moralité qui nous a fait inventer la notion de vérité [1]. A son tour, l'idée épurée que nous nous faisons de la vérité doit modifier notre attitude morale. Les appréciations morales en vigueur reposaient sur les sophismes d'une raison encore vacillante et embrumée. Elles commettaient une triple erreur, qu'une « liberté de l'esprit », mieux ouverte à l'observation, fait découvrir :

1° Elles croyaient au *libre arbitre*. Car elles blâment et louent les hommes d'agir comme ils agissent. Mais l'analyse génétique de la volonté humaine nous a montré qu'une telle liberté du vouloir n'a pas de place dans la vie des hommes.

2° Elles attribuaient à l'homme un *caractère simple* et inné, et d'immuables instincts. Or ces instincts se sont fixés en nous avant la courte période de quatre mille années, durant lesquelles s'est écoulée la vie observable de l'homme. Une durée aussi brève ne permet pas de conclure que les faits observés, quand même ils seraient permanents, sont des faits éternels. Par surcroît les instincts de l'homme manquent de simplicité et de permanence. Ils sont faits de tendances contraires et changeantes. Ces contraires sont réductibles les uns aux autres et peuvent

---

[1] V. *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, p. 176.

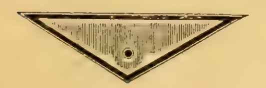
sortir les uns des autres par évolution, car ils ne paraissent des contraires qu'à une conscience qui aperçoit les extrêmes de la sensibilité, mais ne saisit pas les transitions qui mènent d'un terme à l'autre. Dans le réel, il n'y a pas de contrastes absolus, mais de simples différences de degrés [1]; et la conscience vulgaire, qui ne les saisit pas toutes, ne suffit donc pas à les analyser. Elle ne peut pas se rendre compte de cette dialectique du devenir. Elle est tentée, quand elle se heurte à des faits dont elle ne voit que la différence et non le lien, de les poser comme irréductibles à jamais et issus de créations miraculeuses et multiples. Les sciences biologiques ont dépassé cette phase récemment, grâce au transformisme. Il y a lieu maintenant de fonder le transformisme moral. Comme la vie naît de la mort, et comme la théorie de la connaissance a fait voir que la raison naît de la déraison, la vérité de l'erreur, la logique de l'illogisme, ainsi la morale nouvelle verra s'épurer les sombres instincts de l'égoïsme individuel et des puissances sociales. Toutes les floraisons tardives, supérieures et nobles sont déjà contenues dans les premières origines, mais à l'état humble et enveloppé. Il faudra trouver des méthodes qui permettent d'apercevoir comment elles s'en dégagent.

3° Les appréciations morales d'autrefois assignaient à la conduite morale une *fin*. Mais dans la nature il n'y a pas de fins. Les fins que nous attribuons à l'activité des organismes se sont révélées illusoires. De même les fins qui nous paraissent transparaître dans l'activité des hommes sont ajoutées par notre imagination. Les fins que nous croyons nous proposer ne coïncident pas avec nos mobiles réels et latents. L'histoire des *idées* morales, qui retrace les fins successives dont les hommes ont prétendu

---

[1] *Der Wanderer und sein Schatten*, § 67. (W., III, 237.)

jalonner leur route, n'est que l'histoire des illusions qui les soulevaient, et non de leurs efforts véritables et de leurs sentiments cachés. Elle ne rend pas compte de ce qu'il y a dans les sentiments humains d'*individuel* et de *social*. Une foule de mobiles sociaux, entrés du dehors dans l'individu, par hérédité et par éducation, s'y consolident par la vie sociale. Ils travaillent en lui, le poussent, le traînent. Il ne le sait même pas. Son instinct individuel n'est pas aboli par ces impératifs sociaux, qui parfois le contredisent. Par delà des fins conscientes qui nous sont proposées, et que nous sommes persuadés de suivre, mais avec lesquelles nous rusons, il faut atteindre les sentiments vrais : Ils coïncident avec nos sentiments illusoires dans leur résultat avouable, jamais dans leur visée réelle.



CHAPITRE PREMIER.

LA VIE MORALE

La science morale de Nietzsche se fondera à la fois par une psychologie individuelle et par une psychologie sociale. L'une et l'autre se méfient de la conscience individuelle, et la croient obscurcie de sophismes. Mais on peut l'épurer par la science, par la comparaison, par la réflexion. La science est issue de la conscience. Elle n'est pas d'une autre nature qu'elle. Mais c'est une conscience appliquée aux faits du dehors, qu'elle observe avec un outillage de précision, et qui transporte aux faits intérieurs la méthode qu'elle s'est forgée, et les résultats acquis dans cette rigoureuse observation.

Parmi les méthodes qui nous ont été léguées par la recherche morale du passé, il y en a deux que Nietzsche estime propres à accomplir la besogne nouvelle de la science des mœurs : 1° La méthode d'analyse des moralistes français ; 2° La méthode évolutionniste, dont quelques applications ont été faites à la vie morale, par les transformistes anglais et par leurs élèves, tels que Zoellner.

1° Les moralistes français doivent être regardés comme les fondateurs d'une *anatomie morale*, audacieuse et sagace. Ils ont créé comme un outillage chirurgical, dont on ne

pourra plus se passer [1]. Nietzsche a toujours admiré leur stupéfiante habileté de dissection, leur bravoure dégagée de préjugés, leur ténacité dans le travail modeste. Il a envié leur lucidité, plus nécessaire en notre temps de confuse rêverie [2]. La Rochefoucauld lui a paru ici le maître de la méfiance nécessaire. Sans nier aucun mobile, même des plus héroïques, il a prétendu les expliquer tous humainement. Il a discerné qu'une foule d'actes moraux en apparence sont immoraux en leur fond. Son pessimisme a souvent dépassé la mesure, et, dans les vertus élevées de l'homme, il n'a trop souvent voulu reconnaître qu'une ingénieuse mascarade. Mais c'est une grande et définitive nouveauté que d'avoir osé chercher, en dehors de la moralité, l'origine de toutes les vertus morales [3]. Nietzsche ne pensera pas que les hommes soient des comédiens aussi sûrs d'eux. Il les croit aisément dupes de leur propre comédie. Ils se méprennent sur leurs propres mobiles, d'abord par faiblesse. Puis leur erreur leur masque plus délicatement leur vulgarité foncière, dont ils ne se départissent jamais. Les états d'âme héroïques, l'illumination extatique, faut-il donc les nier? Non pas. Il y a là des écheveaux compliqués de mobiles à débrouiller, des mystères de l'hérédité, de délicates illusions, et, tout compte fait, un monde de graves énigmes : c'est le grand apprentissage que Nietzsche a fait auprès des moralistes français [4].

2° Mais ces anatomistes pénétrants n'ont su retracer que

---

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 37. « Der grausame Anblick des psychologischen Sezirtisches und seiner Messer und Zangen kann der Menschheit nicht mehr erspart bleiben. » (*W.*, II, 60.)

(2) *Ibid.*, I, § 38. (*W.*, II, 62.)

(3) *Morgenröthe*, § 103. (*W.*, IV, 97.) — *Ibid.*, posth., § 157. « Der Ursprung der Moralität kann nicht im Moralischen liegen. » (*W.*, XI, 221.)

(4) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 20. (*W.*, III, 205.) V. *Les Précurseurs de Nietzsche*, livre II.

l'évolution des mobiles dans l'individu. Ils n'ont pas eu de notion de la méthode historique et transformiste. Sans accepter comme sacrés les impératifs de la morale populaire, ils n'ont établi qu'une casuistique perspicace qui permet de les suivre en apparence et de les éluder en leur fond. Ils n'ont pas abordé dans sa généralité le problème de nos origines morales; et les moralistes anglais, vaillants d'une vaillance triste, d'un bon sens solide et sans grandeur, n'ont su, à leur tour, que formuler leur sentiment moral traditionnel. Aucun d'entre eux n'a su proposer une grande hypothèse évolutionniste. L'hypothèse darwinienne prescrivait de réintégrer la moralité humaine dans la moralité animale. L'esquisse jetée sur le papier par Darwin, dans sa *Descendance de l'Homme*, est restée sans imitateurs. C'est l'œuvre que Nietzsche se propose de reprendre, et où il pense que son ami Paul Rée a échoué [1]. Le mensonge et la dissimulation nécessités par le danger permanent de la vie, voilà sans doute l'origine de toutes nos attitudes sociales. C'est pourquoi l'hypocrisie s'est incorporée si profondément à nos instincts. Mais, à mesure que la raison se fait plus clairvoyante et plus forte, les instincts qu'elle éclaire seront moins défiants. Ils apprendront la franchise par la sécurité. Ils toléreront qu'on dévoile leur secret. Avec une sincérité joyeuse qui attestera la meilleure adaptation de l'homme, ils porteront ce secret eux-mêmes à la lumière de la conscience [2]. Mais ce qui apparaît à la conscience de quelques-uns reste obscur à la foule, et demeure pétrifié dans les couches profondes de la sensibilité acquise par les ancêtres. Entre ces mobiles profonds, difformes, inconscients, ancestraux, et les mobiles conscients de la moralité sincère, la filiation

(1) V. *La Maturité de Nietzsche*, au chapitre : Paul Rée.
(2) *Morgenröthe*, posth., § 252. (*W.*, XI, 262.)

pourtant est certaine, comme est certaine la parenté entre les formes organiques fossiles et les formes qui se meuvent dans la lumière d'aujourd'hui. La science morale nouvelle devra établir d'abord cette paléontologie des usages moraux périmés et en déterminer la descendance encore vivante. « Sa première tâche sera de dresser *l'inventaire* et de faire la *revision* de tout ce qui est héréditaire, traditionnel, et devenu subconscient [1]. » Nietzsche veut être le paléontologiste qui trouvera dans les moralités préhistoriques stratifiées les raisons de notre structure morale présente. Il prétend saisir dans plus d'un sentiment moral aujourd'hui incompris les moignons réduits et les vestiges d'une moralité autrefois vivante et intelligible. Il demeure en cela encore un disciple de Darwin, interprété par son lamarckisme nouveau.

3° Le système intellectualiste de Nietzsche se réduit à une trop brève esquisse pour que le philosophe ait réussi à en définir, même devant sa pensée propre, toute la portée nouvelle. Cette nouveauté, si on la saisissait, ferait taire toutes les réclamations de priorité qu'on a essayé d'élever au nom d'autres théoriciens. Personne n'a eu, autant que Nietzsche, le goût d'apprendre et il a toujours témoigné une enthousiaste reconnaissance à ceux dont il apprenait. Il doit plus d'un curieux aperçu à son ami Paul Rée. Il ne doit qu'à lui-même et à sa réflexion sur le romantisme allemand l'idée la plus neuve de son système moral : la distinction entre le fait social et le fait individuel en matière de moralité [2].

---

[1] *Menschliches, Allzumenschliches*, posth., § 60. (*W.*, XI, 32.)

[2] En ce sens Peter Gast, dans la préface à la deuxième édition de *Menschliches, Allzumenschliches*, 1893, p. 10 sq., a raison de dire que Paul Rée ne saurait avoir fourni la substance de la pensée morale de Nietzsche entre 1876 et 1882. Il a gain de cause aussi contre le charmant, mais partial livre de Mme Lou Andréas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, 1894.

La critique de Schopenhauer lui a épargné les sophismes métaphysiques où s'est égarée de nos jours la sociologie de Durkheim. Il n'y pouvait retomber, après avoir répudié dans Schopenhauer et dans les romantiques le mythe d'une pensée sociale substantiellement distincte de celle des individus. Mais la pensée des individus se tisse de cette pensée sociale. Nous recevons dès l'enfance, par la langue, par les mœurs, par toute la civilisation ambiante, des notions où se résume l'activité séculaire des hommes. Notre personnalité, irréductible en elle-même, s'alimente pourtant de ces notions qu'elle n'a pas faites, qu'elle déforme et qu'elle transmet modifiées.

Cette notion d'une pensée sociale, que Nietzsche tient des romantiques, mais qu'il épure, lui a épargné tous les faux-pas de la morale utilitaire d'Helvétius à Stuart Mill. Il n'est pas obligé à des prodiges d'ingéniosité vaine pour faire éclore de l'égoïsme des hommes un altruisme dont il ne contient pas l'embryon. L'esprit individuel a sa structure et sa croissance, comme l'esprit social, vivant dans les coutumes et dans les institutions, a les siennes. Ces deux sortes d'esprit obéissent chacun à sa poussée propre, et aux lois de sa conquérante vie. Mais l'individu surnage dans ce flot social qui l'entraîne. Il s'est recouvert d'une pellicule opaque de sentiments, de coutumes et d'idées, qui lui viennent des aïeux et de son ambiance mentale. Entre lui et ces vivants résidus de la mentalité sociale, il y a symbiose, échange de nourriture, exploitation réciproque.

La méthode personnelle de Nietzsche, son grand effort appuyé sur tout Montaigne, sur tout Pascal, sur tout La Rochefoucauld, sur tout Chamfort, c'est de chercher

p. 102 sq. Quant à définir « ce qu'a été Nietzsche et ce qu'il a voulu », il ne me paraît pas que Peter Gast (*loc. cit.*, p. 15 sq.) y soit parvenu.

à découvrir l'individu sous cette gaine sociale où il étouffe. La norme nouvelle qu'il établit nous commande non seulement de la rompre, mais de renouveler, de purifier, par un accord entre tous les esprits affranchis et par une propagande libératrice, la nappe même de l'esprit public et de la moralité sociale qui nous emporte.

4° Mais, aux individus comme aux sociétés, Nietzsche adresse ce précepte dernier. De même que la science de la vie ne supplée pas à la vie, la science de la morale ne supplée pas au sentiment vivant des nécessités morales présentes. La science n'apporte jamais à la vie que des informations et des moyens d'action. La curiosité de vivre des émotions morales personnelles et le talent de les analyser est peut-être ce qui a manqué le plus à la courageuse école des moralistes anglais. Elle n'a su que les sentiments traditionnels et la psychologie d'une morale mercantile quotidienne. Nietzsche conseille aux individus et aux sociétés l'aventure morale novatrice, la forte et dangereuse vie qui expérimente sur elle-même, et qui, renonçant à se proposer des fins chimériques, choisit dans l'existence intégralement comprise l'aspect qui pour elle offre le plus de *valeur*.

I. — Morphologie morale.

1° *Anatomie de la moralité individuelle.* — Ce que découvre la méthode d'analyse créée par les Français, c'est qu'il y a un nombre très limité de structures morales. Très différentes par le dehors, elles offrent une charpente interne très semblable. Nietzsche a hésité sur le qualificatif par lequel il désignerait l'instinct fondamental, et comme le squelette, qui se trouve en tout acte de moralité.

L'appétit de *jouir de soi* (et la peur de perdre cette jouissance), voilà, disait-il dans les *Choses humaines, trop humaines*, l'instinct qui se

satisfait toujours... que ce soit dans des actes de vanité, de vengeance, de volupté, d'utilité, de méchanceté et de ruse, ou dans des actes de sacrifice, de pitié et de curiosité de connaitre (1).

La formule définitive et meilleure apparaîtra au temps où il méditera les aphorismes de l'*Aurore :*

L'appétit d'être fort, voilà ce qui est le signe de l'évolution ascendante... Le sentiment de la force, qu'on éprouve à dépendre d'un chef, d'une famille, d'une communauté, d un État puissant, voilà qui est fondamental pour établir notre obligation morale. Nous nous soumettons afin de nous sentir forts (2).

C'est chez les plus humbles que ce besoin s'est affiné le plus; et c'est parce que l'homme est un animal débile que cet appétit de la force est devenu sa plus forte inclination (3). La connaissance la plus désintéressée n'est recherchée d'abord que comme un moyen de dominer. Un esprit affranchi ne devra pas s'ébahir, si le sens même de la justice et le plus rigoureux ascétisme sont encore des variétés du même vouloir impérieux de la force.

Ce n'est pas la détresse, et ce n'est pas le désir — c'est l'amour de la puissance qui est le démon des hommes. Qu'on leur donne tout, la santé, le vivre, le couvert, l'amusement — ils sont et demeurent malheureux et fantasques : car le Démon attend, attend et guette sa satisfaction. Qu'on leur prenne tout et qu'on satisfasse le Démon. Ils sont presque heureux — aussi heureux que peuvent l'être des hommes et des démons (4).

Si précise que soit chez le moraliste l'intention d'analyser d'abord la moralité individuelle, il ne se peut cependant qu'il ne la trouve recouverte de mobiles sociaux qui proviennent du milieu social où nous plongeons. La

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 107. (*W.*, II, 110.)
(2) *Morgenröthe*, posth., §§ 222, 227. (*W.*, XI, 252, 253.)
(3) *Morgenröthe*, § 23. (*W.*, III, 30.)
(4) *Morgenröthe*, § 262. (*W.*, IV, 235.)

vie mentale de l'homme forme une nappe vivante, où les idées sécrétées par son activité propre baignent dans un liquide sanguin d'idées qu'il a reçues de ses aïeux, et que renouvelle ou empoisonne sans cesse l'atmosphère sociale qu'il respire. Flottant dans cette liqueur, ses idées personnelles prennent une enveloppe et un aspect social où elles se dissimulent.

Les moralistes français et Darwin avaient déjà remarqué que l'*opinion commune* devient le guide de notre action, parce que le milieu social où se déroule notre vie, est aussi le seul que nous cherchions à influencer. Mais être fort dans la société, c'est surtout se montrer fort dans l'opinion commune. Voilà pourquoi l'appétit de dominer est socialement le besoin de s'affirmer dans l'opinion; et c'est ce qui fait que le ressort social principal de l'homme social est *la vanité*. Nietzsche a consacré à la vanité les plus fines analyses, précisément parce qu'elle est le fond de l'homme social, « ce qu'il y a en lui de plus vulnérable et de plus invincible » (1). Forts ou faibles, c'est ce besoin de triompher dans l'opinion d'autrui qui nous stimule. C'est une lutte qui s'engage, dans une arène tout intellectuelle, pour la survivance des estimations attachées aux hommes. Chacun vise à être taxé au plus haut prix. Dans cet échange, nous donnons notre estime contre l'estime d'autrui, mais de ce troc nous espérons un bénéfice. Sommes-nous faibles, la nécessité nous rendra clairvoyants, et nous masquerons nos insuffisances par un boniment plus habile. Sommes-nous forts, notre vanité sera aveugle et nous tâcherons de triompher dans une rivalité où nos qualités s'imposeront massivement

(1) *Menschliches*, II, § 46. (*W.*, III, 36.) On vérifiera dans *La Maturité de Nietzsche* que l'analyse de la *vanité* forme une des idées centrales de la philosophie de Paul Rée.

aux yeux de tous. La *jalousie* vient de cette vanité aveugle et robuste qui ne supporte aucune comparaison. L'*envie* vient de la vanité clairvoyante et débile, et dépitée de son impuissance (¹). Il n'est pas pour nous surprendre que Nietzsche reconnaisse ainsi dans *l'ambition* et dans *l'arrogance* des efflorescences diversement nuancées de la vanité. Il la retrouve jusque dans le sentiment si vulnérable de *l'honneur*, qui exige d'un homme diminué dans l'opinion sociale et dans la sienne, qu'il demande la mort de l'insulteur et s'expose à la mort immédiate pour le châtier (²). Mais Nietzsche la découvre encore là où elle se masque le mieux. Il y a telles formes de la *sincérité*, par lesquelles on reconnaît en public ses défauts, et qui sont une dernière façon d'attirer sur nous l'attention admirative de nos contemporains (³). Il y a des formes de *l'obligeance*, des attentions délicates, des façons enthousiastes de témoigner notre *reconnaissance*, qui ne sont qu'une vengeance plus raffinée et une plus orgueilleuse satisfaction donnée à notre amour-propre (⁴). Combien la joie de nous sentir supérieurs n'entre-t-elle pas dans la *pitié* elle-même (⁵)! Compatir, c'est sans doute d'abord souffrir, par contagion, de la souffrance d'autrui, de ceux qui nous sont proches ou qui nous ressemblent, ou que nous connaissons (⁶). Darwin avait montré qu'elle se communique comme un bâillement. Encore la pensée de nous-mêmes n'est-elle jamais absente de cette souffrance imaginative. Nous ne nous apitoyons pas sur la douleur d'un ennemi,

(¹) *Menschliches, Allzumenschliches*, posth., § 112 (*W.*, XI, 52.)

(²) *Ibid.*, I, §§ 60, 62. (*W.*, II, 80, 82.) — *Der Wanderer und sein Schatten*, § 33. (*W.*, III, 219.)

(³) *Menschliches, Allzumenschliches*, II, § 56. (*W.*, IV, 364.) — *Morgenröthe*, § 558.

(⁴) *Morgenröthe*, § 138. (*W.*, IV, 142.)

(⁵) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 103. (*W.*, II, 105.)

(⁶) *Morgenröthe*, posth., § 175. (*W.*, XI, 228.)

mais nous nous en réjouissons ; et la douleur d'un étranger nous laisse impassibles (1). Nous évitons, quand nous le pouvons, le désagrément de souffrir de la blessure et de l'infirmité d'autrui. Mais que de fois nous ne pouvons, sans honte publique, passer avec indifférence ? que de fois c'est en notre for intérieur que nous nous sentirions déshonorés, froissés dans le sentiment de notre force, convaincus de lâcheté ! C'est pour satisfaire à notre orgueil, et pour mériter notre approbation propre avec celle d'autrui, que nous nous montrons secourables (2). Combien n'y a-t-il pas de hauteur méprisante dans une certaine *bienveillance* vague, que nous répandons indifféremment sur tous les hommes ! Et combien de fois la *bonté* n'est-elle pas de la force qui se fait condescendante, pour mériter l'éloge de la simplicité (3) ?

S'il est tout à fait rare qu'il y ait du bien pur parmi les hommes, il est plus rare encore de trouver parmi eux du mal. Parlera-t-on du *mensonge* ? Mais il est nécessaire et vital. Il fait partie de notre légitime défense contre un univers hostile et des agressions humaines toujours à redouter. C'est pourquoi la bonté la plus secourable est encore un artifice pour les désarmer. Mais le goût de mentir pour mentir est rare, et nous expose à plus de dangers qu'il ne rapporte de profits : la suspicion, l'infamie, l'échafaud peut-être, sont au bout de cette difficile entreprise du mensonge. Or, elle suppose de l'invention, de la mémoire, et un grand sang-froid devant les psychologues experts à la dépister. C'est une aventure qu'un petit nombre peut risquer, et la sincérité est une spéculation de bénéfice plus modeste, mais plus sûr.

---

(1) *Morgenröthe*, posth., §§ 174, 175. (*W.*, XI, 228.)
(2) *Morgenröthe*, § 133. (*W.*, IV, 135.)
(3) *Morgenröthe*, § 248. (*W.*, IV, 230.)

Alléguera-t-on la *méchanceté ?* Mais elle aussi est des plus rares. Nous nous montrons durs pour effrayer et pour nous défendre. L'attaque est encore une forme de la défensive. Nos cruautés ne tiennent qu'à de courtes et brutales excitations nerveuses, qui nous donnent de la joie. Nous torturons autrui, non pour le faire souffrir, mais pour goûter un instant la satisfaction de nous savoir les plus forts. Il reste sans doute quelques monstres d'insociabilité. Il y a une tératologie morale. Mais ces difformités qui sortent de la règle ne prouvent rien contre la structure normale de l'homme. Nous devinons alors qu'il y a là des dégénérescences, et plus encore des survivances. Les cas de bestialité cruelle, qui sèment parfois l'épouvante parmi nous, sont des vestiges d'une faune morale disparue. Un exemplaire attardé de cette humanité ancienne, un cerveau non évolué, a pu s'égarer dans la civilisation contemporaine. Il faut parfois supprimer l'hôte incommode qui vient à nous du fond des âges. Mais dans notre propre cerveau, soyons-en sûrs, il y a des circonvolutions et des commissures, où passait autrefois un courant d'émotivité sauvage pareille à celle qui bouillonne encore dans ces fauves d'autrefois [1].

Ce serait une charmante, mais une impossible tentative, que de chercher à épuiser l'immense richesse de la casuistique morale de Nietzsche. Ce que nous avons à faire voir, c'est que l'idée systématique n'en est pas absente. L'unité s'y rétablit, parmi la profusion des aphorismes, par une pensée formée à l'école de La Rochefoucauld, de Montaigne et de Chamfort pour la finesse réaliste, mais habituée à la cohérence par les méthodes de la science et le dressage philosophique. Une méthode uniforme a servi à disséquer et à classer ces âmes d'es-

---

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, II, § 43. (*W.*, II, 67.)

pèces si différentes. Ce que nous a enseigné cette casuistique, c'est qu'il n'y a pas de différence de structure entre la moralité réputée bonne et la moralité réputée mauvaise.

Les actes bons sont des actes mauvais, raffinés; les actes mauvais sont des actes bons, réduits à plus de grossièreté et de bêtise (1).

Les instincts les plus nobles germent des racines que nous croyons les plus empoisonnées. La qualité de notre intelligence décide si nous éliminerons ou si nous garderons en nous ce poison des origines. Il n'y a donc d'action mauvaise qu'au regard d'un jugement qui a dépassé déjà le niveau moral que cette action atteste. La médiocrité, la vilenie, le crime peuvent paraître légitimes à une intelligence plus arriérée. Mais l'intelligence s'accroît et monte sans cesse. La moralité supérieure d'à présent paraîtra grossière un jour à une sensibilité plus éclairée. C'est ce qui nous fait apercevoir les limites de l'analyse psychologique individuelle. Car notre moralité s'imprègne de toute la mentalité sociale présente et de tout son passé.

2° *Anatomie de la morale sociale.* — Toutefois la mentalité sociale du passé, d'où nous sortons, n'est représentable que par les ressources de la pensée présente. On doit donc, socialement aussi, commencer par une étude anatomique des fonctions morales, avant de voir comment les organes de la moralité sociale aujourd'hui vivante ont pu se développer.

Il apparaîtra que la collectivité à son tour cherche à être forte, à durer, à s'élargir. Le même appétit de dominer, qui perce à travers tant de nos instincts indivi-

---

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 107. « Gute Handlungen sind sublimirte bœse; — bœse Handlungen sind vergrœberte, verdummte gute. » (*W.*, II, 110.)

duels, consolide aussi les relations sociales. C'est de quoi nos velléités personnelles éprouveront le contre-coup. Plongés que nous sommes dans un mouvant milieu d'idées sociales, nos mobiles moraux ne seront plus que des attitudes contrefaites, des jugements de commande, qui nous fournissent de nous-mêmes une image déformée. Nous nous habituons de bonne heure à ne plus nous connaître que par cette image, qui vient à nous par le jugement de la collectivité. Notre estimation propre s'appuie sur ce jugement d'autrui, le prolonge et s'y conforme. Nos instincts, qui seraient tous agréables, si nous pouvions nous y abandonner, se mêlent à présent de jugements venus du dehors, et qui les accompagnent d'émotions contradictoires (¹). Il s'engage dans l'homme une lutte des mobiles. Les mobiles sociaux cherchent à disputer l'empire aux mobiles individuels. Ce que Nietzsche garde de son premier darwinisme, c'est cette idée d'une sélection naturelle des tendances. Livrées à elles-mêmes, elles s'épanouiraient toutes dans la joie. Elles deviennent douloureuses par cette obstruction intérieure qui les comprime. En foule, elles se disputent l'accès des centres cérébraux où se décide la réaction qui meut les organes d'action. Chacune est chargée d'émotions. Chacune aussi s'accompagne d'un cortège de raisonnements qui lui servent d'organes de locomotion intérieure, et comme de gouvernail.

L'intelligence devient ainsi un outil de plus en plus ténu, de plus en plus résistant et aigu au service des instincts (²). Les instincts sont multiples. Elle seule est une. Car elle consiste dans la mise en action de notre sensibilité ; les instincts s'usent dans leur lutte et se contre-

---

(¹) *Morgenrothe*, posth., § 191. (*W.*, XI, 236.)
(²) *Ibid.*, posth., §§ 110, 113, 115. (*W.*, XI, 200, 201.)

carrent. Mais tous ils renforcent l'intelligence, car ils l'utilisent toutes ; et elle seule finalement sera leur juge. Elle amènera, pour le profit d'une adaptation meilleure, un compromis entre nos instincts individuels et nos instincts collectifs.

Ingénieuse théorie, et qui dans l'ordre moral parachève Zoellner par l'hypothèse biomécanique de Wilhelm Roux.

Selon ce biologiste, dans les cellules vivantes, et sous les excitations fonctionnelles issues du milieu, une lutte s'engage entre les molécules de substance différente ; et, dans l'organisme, cette lutte se prolonge entre tissus et entre organes. Mais des limites sont tracées à cette lutte. Une prédominance trop forte d'un tissu ou d'un organe atrophierait des tissus et des organes indispensables. Les besoins de la vie délimitent comme le champ clos du tournoi. En dehors de ces bornes, il y aurait péril de mort, et ces bornes sont quelquefois franchies. Dans le vivant qui dure, la lutte se circonscrit à obtenir une meilleure utilisation de la nourriture et de l'espace [1]. Ainsi, selon Nietzsche, le conflit des mobiles individuels et sociaux dans l'homme enrichit la vie indiduelle, la trempe et l'épanouit dans une vie sociale fortifiée.

Il est difficile aux hommes d'une civilisation très mûre, où les instincts sont usés, amenuisés et émancipés par une lutte séculaire, de se représenter dans toute sa native vigueur l'instinct social. Ce que nous pouvons constater, c'est que cet instinct exige notre adhésion à une *tradition* et à une *autorité* jugées supérieures [2]. On redoute une intelligence supérieure à nous, qui nous commande et saura se faire obéir par des moyens qui défient notre ruse

---

[1] V. *La maturité de Nietzsche*, au chap. : Wilhelm Roux.
[2] *Morgenröthe*, § 9. (*W.*, 15 sq.)

ou notre révolte. Cette intelligence vit, mystérieusement et puissamment, dans la collectivité dirigée par les princes et les vieillards. Ce que poursuit cette intelligence autoritaire et traditionnelle, ce n'est pas le bonheur des individus. L'autorité sociale se défie du soin trop affairé que les individus prennent de leur bonheur privé. Elle veut ce qui dure par delà l'individu : l'intérêt de la communauté [1]. Des périodes d'histoire entières n'ont connu que cette morale de la tradition. La Grèce, la première, s'est montrée un peuple civilisé, c'est-à-dire de forts instincts antisociaux.

De ce point de vue social primitif, qui est le véritable, il faut réputer moral quiconque obéit à la tradition et à l'autorité. Qu'il le fasse de bon ou de mauvais gré, il n'importe, pourvu qu'il obéisse. Mais celui-là sera « bon » dont le naturel suivra aisément le penchant social [2]. Ce mot se prend aujourd'hui au sens absolu, parce que la signification relative et vraie en est oblitérée. Être bon veut dire *bon à quelque chose*, et il n'y a pas un acte, pas un instinct qui, à ce compte, ne soit utilisable. Mais, dans la période où l'utilité sociale prime rigoureusement toute autre utilité, nous appelons *bons*, sans plus, les instincts et les actes qui servent au profit commun ou qui, du moins, se conforment à la représentation que s'en fait la collectivité. Notre individualisme tardif tend à considérer surtout comme *bon* celui qui est secourable à son prochain, et comme *méchant* celui qui s'emploie à lui nuire. Ce point de vue de l'*égoïsme* ou de l'*altruisme* individuels n'est pas celui de la primitive civilisation sociale. Le seul dommage dont s'occupe la société est celui qui l'atteint dans ses intérêts collectifs, réels ou imaginaires. Elle permettra toutes

---

(1) *Morgenröthe*, posth., § 186. (*W.*, XI, 232.)
(2) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 96. (*W.*, II, 97.)

les violences contre les individus et tous les meurtres conformes à la tradition. Elle ne se rend pas compte qu'en les autorisant elle s'affaiblit. Elle n'a cure que de l'utilité sociale admise dans l'état des connaissances de son temps. Elle sera d'autant plus éloignée de l'utilité réelle que le savoir humain sera moins avancé. La coutume veut qu'on vive en paix avec des puissances imaginaires qualifiées de divines. Tout malheur public sera attribué à une faute contre cette coutume. Il y aura alors nécessité de calmer les forces démoniaques : il faudra trouver un rite d'expiation, une coutume non moins coërcitive, et qui restituera dans l'opinion l'autorité de la coutume enfreinte.

Ainsi l'utilité sociale, en un temps où l'intelligence humaine reste très confuse, sera elle-même très entachée de superstition. Il vaudrait mieux sans doute qu'elle fût conforme à la réalité des faits, et le progrès de l'intelligence tendra à l'en rapprocher. Mais il importe davantage qu'il se crée une discipline qui obéisse à l'intérêt social, fût-il imaginaire. Le vouloir collectif tendra à l'imposer, par la force, s'il le faut. Puis, les actes imposés seront transmis par l'éducation, fixés en nous par l'habitude, et s'imposeront même sans motif. Ils dureront, quand la croyance qui les prescrivait, sera depuis longtemps éteinte. Le mobile de l'utilité sociale n'entrera plus dans la conscience, ou il n'y entrera que sous la forme du *respect aveugle*. Le pli de l'obéissance subsistera, alors que les raisons d'obéir ne seront plus présentes, et que la contrainte aura cessé d'être immédiate.

Nietzsche a donc adopté une psychologie sociale désormais toute phénoméniste. Il ne s'embarrassera plus d'aucune croyance en un *Volksgeist*. La pensée sociale ne vit que dans les individus, mais elle est tissue de ce vieux fonds d'idées qu'ils tiennent de leurs ancêtres ou de la transmission éducative des règles reçues. La croissance

des esprits individuels complète et fortifie par bourgeonnement spontané les instincts conformes à cette pensée transmise, comme les tissus se complètent par une pullulation de cellules homogènes aux anciennes. La discipline sociale s'acquiert par une sélection qui se passe au-dedans de l'individu, sous la forme darwinienne d'une lutte des mobiles. Mais le résultat de la lutte se traduit par une adaptation lamarckienne plus parfaite de l'individu à la collectivité et de la collectivité à son milieu.

La société a affaibli par une contrainte séculaire l'instinct de l'utilité sociale. Elle a fortifié l'obéissance à l'utilité sociale comprise ou aveuglément acceptée. Ce respect témoigné à la collectivité est primitivement dissimulation, mimétisme moral, inspiré par la prudence pure. On s'accommode à son entourage; on tâche d'y ressembler ; c'est ce qui s'appelle être moral. Ou bien on imite un autre homme, jugé supérieur par la plupart, qui réussit et qui, pour cette raison, est le *chef* : c'est là être croyant (¹). Se faire semblable aux autres, et croire, voilà les vertus individuelles qui font la force principale des sociétés. Elles consistent en une invite que l'intelligence adresse au vouloir, pour lui persuader de se courber. L'enthousiasme collectif le plus pur ou le plus fougueux est encore, est tout d'abord fait de cette lâcheté qui rend impossible la révolte contre l'autorité dirigeante. L'individu social est l'animal qui se tapit et qui guette, qui connaît exactement sa force, et qui renonce à de certaines luttes dont il sait, une fois pour toutes, qu'elles comportent des risques graves. C'est ainsi qu'il sait l'inutilité de lutter contre le prince ou contre la foule (²). Voilà l'origine de tout loyalisme.

(¹) *Morgenröthe*, posth., § 256. (W., XI, 265.)
(²) *Ibid.*, § 26. (W., IV, 22.)

Mais les vertus socratiques ne sont pas de souche plus noble. L'instinct de conservation qui nous oblige à dissimuler envers autrui est la source de la *sincérité* envers nous-mêmes. Pas de preuve plus grande de sincérité envers nous, ni de plus certain aveu de notre infirmité réelle, que la peur qui nous induit à des mesures de prudence. La dissimulation envers autrui est donc le signe que nous sommes véridiques dans notre for intérieur (1). Cette sincérité intellectuelle et cette prudence enfanteront ensuite une vertu nouvelle : la *justice*. Une mémoire fidèle nous avertit que des hommes détestés aujourd'hui nous ont paru redoutables ou aimables autrefois, par telles qualités reconnues des autres hommes. Il sera sage de ne pas nous exposer à l'agression de ces vertus redoutables ou à la mésestime qui nous viendrait de l'opinion qui les reconnaît. Nous concevons qu'il puisse y avoir d'un même homme plusieurs images : notre pensée actuelle, pleine de rancune, et notre souvenir d'autrefois, plein de sympathie. Comparant les deux images, nous les jugerons peut-être équivalentes; alors nous serons justes (2).

Ainsi, peu à peu, l'aspect statique des faits moraux cède le pas à un aspect dynamique, comme leur aspect individuel avait fait place à un aspect social. C'est que la moralité morale présente des individus et des sociétés est une moralité *devenue* ; et dans leur structure présente, on distingue encore les étapes de son devenir. Voilà pourquoi Nietzsche, après avoir épuisé la description anatomique des formes morales, aboutit à des conjectures sur l'évolution de ces formes. Les mêmes faits sont décrits deux fois, dans leur état présent

(1) *Morgenröthe*, posth., § 248. (*W*,. XI, 268.)
(2) *Ibid.*, § 245. (*W.*, XI, 260.)

et dans leur lente formation, comme ils étaient décrits dans leur structure individuelle et dans leur structure sociale. Mais la croissance de chaque individu reproduit brièvement l'évolution de la race entière ; et c'est pourquoi, dans les vertus les plus hautes, on distingue encore les habitudes de la barbarie primitive. Il est vrai, en morale aussi, que l'*ontogénie* suit en abrégé les étapes de la *phylogénie*.

II. — L'Évolution morale.

1. *Évolution de la moralité individuelle.* — La méthode évolutionniste repasserait donc par tous les points où a passé la méthode descriptive. Les faits exposés apparaîtraient chacun comme l'aboutissant d'une longue série passée. Les valeurs aujourd'hui en lumière se détacheraient sur des profondeurs d'ombres, mais on saurait que les surfaces aujourd'hui lumineuses sont soutenues de tout un relief sculpté par l'effort passé.

Dans la moralité individuelle d'aujourd'hui, survivent de rares échantillons de pure méchanceté, des fauves préhistoriques aux lignes audacieuses égarés dans nos paysages de douceur [1]. Mais, en chacun de nous, des emportements soudains et terribles attestent un réveil momentané du carnassier des âges féroces [2]. Dans les sociétés qui ont su se créer une intelligence collective et une autorité centrale plus forte que les individus, la lutte pour la vie a extirpé ces fauves. L'instinct de force rapace a dû évoluer et se modifier en se pénétrant d'intelligence, c'est-à-dire de prudence. Cette universelle *vanité*,

---

[1] *Morgenrothe*, § 468. (W. IV, 315.)
[2] *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 64. (W., II, 82.)

dont Paul Rée, après La Rochefoucauld, avait fait notre plus indestructible mobile d'action, n'en est que la forme atténuée, mais reconnaissable. A l'origine, la société était pour l'individu robuste un terrain de chasse. Il y semait la terreur, surtout pour se protéger lui-même contre l'effrayante incertitude de toute vie, même la plus vigoureuse. Par d'inutiles massacres, il faisait payer la rançon formidable de l'épouvante où il vivait. Bientôt il découvrit qu'on lui attribuait une puissance très supérieure à sa force réelle; et, peu soucieux de risquer son existence dans des luttes chanceuses, ce qui le préoccupa, ce fut d'entretenir cette croyance superstitieuse en sa force. Il apprit à jouer une terrifiante comédie suggérée par la peur. L'origine de toute ostentation vaine est là ; et nous nous livrons à cette comédie ancestrale, quand nous sommes vaniteux (1). Puis, à leur tour, ceux que terrorisait l'histrion primitif essayaient de lui imposer; et la comédie se fit générale. Dans une société très nivelée par le soulèvement de tous contre le danger qui leur viendrait des personnalités trop robustes, les prérogatives cérémonieuses des castes, les distinctions honorifiques, les différences de costumes, de manières et de langage, sont une façon raffinée de faire sentir une vieille férocité qui cache ses griffes, mais qui se précipiterait à la curée en cas de catastrophe publique (2). Il n'y a plus alors qu'une ressource : si on se laisse suggestionner par le plus fort, il faut se soumettre, faire adhésion à la loi que l'on subit, y collaborer et, bien qu'on la subisse, simuler l'obéissance volontaire (3). Notre vanité trouve son compte à ce consentement prudent. Les morales du

(1) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 181. (W., III, 291.)
(2) *Ibid.*, § 31. (W., III, 216.)
(3) *Morgenröthe*, posth., § 144.

respect, de la *piété* ont leur origine dans cette prudence qui se déguise en loyauté [1], et c'est notre amour-propre seul qui l'idéalise.

Mais l'oubli descend ; et, en moralité, comme en toutes choses, l'oubli est un grand artiste. Bientôt, grâce à lui, l'habitude l'emporte. Les appétits les plus brutaux deviennent pacifiques, quand ils sont matériellement repus, et qu'ils reçoivent, par la flatterie et par les hommes, un aliment imaginaire. La soumission aux forts ou à la volonté tyrannique des foules pèse moins lourd par l'accoutumance. L'esclave a suivi son maître et le soldat a suivi son chef par contrainte, ou parce qu'ils sentaient que la conduite intelligente du maître et du chef les tirerait seule du danger commun. Avec le temps, cette obéissance est devenue un besoin. Il y a infiniment d'automatisme même dans notre habitude de faire le bien. Notre promptitude à être secourables trahit encore le vasselage ancien [2]. Ainsi, s'amasse en nous comme un héritage de moralité dévouée à la destinée collective. Elle est issue de l'intelligence expérimentale. Mais les raisons intellectuelles, qui l'ont créée, sont oubliées, comme s'oublie, dans les familles de richesse ancienne, la peine des aïeux qui ont amassé le premier patrimoine. Il n'en reste qu'un insatiable besoin de transmettre cette richesse de mansuétude, de douceur, de bienfaisance, et la dégénérescence châtierait tout gaspillage qui en serait fait.

Aussi bien cette dégénérescence viendrait fatalement, sans une raison impitoyable qui nous prescrit d'être avares de nos ressources. Elle serait amenée par la contagion de la pitié, par les exigences d'une sentimentalité

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 96. (*W.*, II, 97.)
(2) *Menschliches, Allzumensliches*, posth., § 74. (*W.*, XI, 38). — *Morgenröthe*, posth., § 174. (*W.*, XI, 228.)

lâche et vaine [1]. Car, nous sommes induits à ce gaspillage de nous par la satisfaction générale que soulève autour de nous notre générosité, et dont les manifestations grisent subtilement notre vanité. A son tour, cette générosité, devenue habituelle, apparaîtra comme due et, comme toutes les habitudes, elle tendra à se figer. Elle ne supportera plus la discussion. Tout individu et toute collectivité tendent à imposer leur coutume. Mais il n'est pas de coutume, si dure soit-elle, qui par le seul fait d'être invétérée, ne soit sentie comme plus douce que l'innovation [2]. La coutume, voilà donc, comme l'avaient vu Montaigne et Pascal, la grande force de domination sociale, et d'autant plus efficace qu'elle agit à l'insu de nous au fond de la conscience, avec toutes les forces de notre être, groupées par la plus puissante suggestion. Il reste à savoir seulement de quelle source est issue cette domination. C'est ce qui pose, dans l'évolutionnisme moral, la question de la transformation de la moralité sociale.

2. *Évolution de la moralité sociale.* — Ce qui apparaît en pleine lumière dans cette trouble et dissolvante histoire des qualités morales, c'est qu'il y a une double origine de la moralité, et qu'il y a deux sortes d'hommes. Il y a les hommes dangereux dont on se cache; et il y a les faibles qui en sont réduits à se cacher. Ou bien il y a deux destinées-types, où chacun de nous peut être refoulé par le hasard : Il y a des vainqueurs et des vaincus. Nos jugements moraux ne sont que des interprétations de ces destinées. Mais nous les interprétons autrement dans la griserie de la victoire que dans la rancune de la défaite. Nos appréciations prolongent la lutte, et préparent la lutte future. Elles marquent des attitudes prises; elles sont des

---

(1) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 41. (*W.*, III, 225.)
(2) *Menschliches, Allzumenschliches*, I. § 97. (*W.*, II, 98.)

raccourcis de gestes ([1]). Elles signifient encore des poings levés dans la révolte sourde, ou surgissent comme des spectres symboliques de domination.

Les lectures de Nietzsche sur l'antiquité indoue et son expérience de l'antiquité grecque l'avaient averti de la genèse de ces jugements de valeur.

1° Des hommes, des castes, des peuples se trouvent d'emblée mieux adaptés, et investis ainsi d'un privilège de force. On les sait capables de rendre avec usure le bien pour le bien, le mal pour le mal. Ils fixent, de leur point de vue, ce qui est bon ; et leur dire à ce sujet est véridique : Ils sont ἐσθλοί, comme disaient les Grecs. Leur valeur se transmet, selon la métaphore platonicienne, comme un métal précieux dont serait faite leur âme. L'abondance où ils vivent, étant les maîtres, leur fait mépriser toute besogne qui n'assure que l'indispensable subsistance. Ils exigent le superflu, la parure morale, l'effort surérogatoire. Ils préfèrent l'aventure dangereuse, le risque mortel, à la régularité d'une vie consumée à ne vivre que dans la sécurité. Καλόν, *honestum*, ces épithètes disent un excédent moral, une prodigalité active, une élégance de mœurs compatible seulement avec une large aisance, et qui vient de ce que tous les autres hommes sont les instruments de cette caste privilégiée ([2]).

2° Au-dessous d'eux vivent les débiles, les castes basses, les peuples opprimés. En ceux-là, c'est une vile substance, une pauvreté de l'âme, qui se transmet. Pour eux, la morale provisoire est d'obéir. Mais celui qui commande, et qui selon la morale des maîtres est l'homme bon, leur paraît nécessairement le méchant. Car il est aussi celui

---

([1]) *Morgenröthe*, posth., §§ 122-125. (*W.*, XI, 204-206.)

([2]) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 45. (*W.*, II, 68.) — *Morgenrothe*, posth., § 264. (*W.*, XI, 267.)

qu'on redoute. Or, comme l'avait dit Jacob Burckhardt, « la puissance est de soi le mal ». Est donc réputé bon, dans cette morale des humbles, celui-là seulement qu'on ne redoute pas, c'est-à-dire l'esclave, l'âme servile et obéissante. Mais entre les deux sortes d'hommes, il s'établit comme un équilibre des forces, présent à leur conscience par un sentiment de leur situation respective et des relations qu'elle leur prescrit. C'est là le code des *droits* et des *devoirs*.

Nous avons des devoirs, d'abord envers ceux qui sont de notre caste. Notre contrat avec eux, tacite ou exprimé, repose sur le respect des forces égales. Faire notre devoir, c'est d'abord tenir notre engagement envers des égaux, au regard de qui nous voulons ne pas déchoir. Nous montrons que nous avons la puissance sur laquelle comptaient nos partenaires dans le pacte. Nous faisons la preuve de notre souveraineté par la prodigalité loyale des ressources qu'on attendait de notre alliance. C'est par fierté que nous nous acquittons de nos obligations, même pénibles. Mais à notre tour nous réclamons notre droit, c'est-à-dire tout ce que les hommes de la même caste et du même peuple nous concèdent par prudence, pour ne pas engager la guerre ; ou ce qu'ils nous donnent par surabondance de biens, pour témoigner d'une souveraineté qui ne souffre pas de demeurer en reste.

Or, il n'y a pas d'homme, pas de caste si méprisée, pas de peuple si humble et si faible, qu'ils n'aient encore de la force, et qu'avec eux, à la longue, il ne nous faille pactiser. L'esclavage même est encore un droit, et impose au maître des devoirs. Aussi bien la distinction des maîtres et des esclaves est flottante. Les hasards de la vie la déplacent. Que l'équilibre des forces s'effondre, la stratification des droits et des devoirs subit un glissement. Si notre force diminue, les partenaires égaux ou inférieurs

contesteront nos droits. Si notre puissance augmente, ils allègueront le *devoir* de l'enrayer; et à notre tour, nous leur contesterons ce *droit* [1]. Spectacle qui se renouvelle dans toutes les civilisations primitives et en voie d'évolution rapide. Mais les rapports entre nations en sont à cette phase d'instable équilibre. Puis, l'habitude se fixant, le devoir même pénible sera devenu une seconde nature, et sera source de joie. Le droit, au lieu de se montrer solennel et redoutable, se fera souriant, parce qu'il sera sûr d'être, lui aussi, reconnu avec un sourire [2]. Un temps approche, où l'intelligence aura si profondément pénétré la sensibilité des hommes, que, même oubliée, elle y sera présente. La netteté de l'esprit aura, par une efficace lustration, créé en nous l'absolue intégrité morale, et cette résignation devant la raison, qui est, de soi, génératrice de douceur.

Ainsi, par l'interpénétration des plus hauts mobiles individuels et sociaux, un *sens moral* est né, qui se fait obéir sans contrainte. C'est une haute efflorescence, comme le sens musical. Dans le sens moral, la tradition et le besoin primitif de dominer se sont lentement imprégnés d'une raison plus forte. Les mobiles moraux sont allés en se compliquant, comme des êtres vivants, qui se seraient développés au-dessus de l'homme [3]. Quelques instincts, très simples de structure, y mènent dans les bas-fonds une vie grossière. Leur descendance complexe et affinée, née dans des horizons très élargis, réduite dans son avidité impérieuse, vit dans une lumière plus sereine. Notre épouvante primitive, cause de notre cruauté, a fait place à une joie nouvelle de vivre, faite pour une grande

---

(1) *Morgenröthe*, § 112. (*W.*, IV, 107 sq.)
(2) *Morgenröthe*, § 339. (*W.*, IV, 264.)
(3) *Menschliches, Allzumenschliches*, posth., §§ 69, 73. (*W.*, XI, 36, 38.)

part de la douceur que nous éprouvons à vivre parmi des hommes.

Nous ne les craignons plus; donc nous ne les attaquerons plus. Nous produirons les bonnes actions, comme les fruits naturels de notre maturité. Nous nous sentirons corrompus par la laideur et la méchanceté comme par une dégénérescence, et nous nous défendrons par des mesures sévères, mais aussi par une profusion plus grande d'œuvres bonnes. Un rayonnement de lumière partira de nous. Cette moralité, où l'instinct social ennobli s'illumine d'intelligence épurée, ne demeurera pas solitaire. Nous chercherons à former des groupes, par sympathie, avec des hommes qui partageront avec nous le goût de cette moralité, généreuse à force de clarté intérieure. Nous restaurerons une aristocratie de délicats, où chacun aura le souci d'aider les compagnons de son choix à se former une individualité d'un style propre, qui soit leur œuvre et notre joie. Nous saurons sacrifier notre vie à une telle société, pour ne pas vivre dans une vulgarité basse; et le sacrifice même n'y sera pas tenu pour extraordinaire, mais y sera de règle ([1]).

Cette élite morale existe-t-elle déjà, ou devons-nous travailler à la sélectionner? Tous les idéals sont, pour Nietzsche, des pensées avant-courrières d'un réel qui déjà s'éveille et se met en marche : ils sont les premiers regards jetés sur une terre qui sera conquise demain. L'idéal de Nietzsche marque du sceau de l'aristocratie nouvelle les actes qu'elle juge dignes de nous, au nom de la pensée la plus éclairée qui soit au temps présent. La moralité qu'elle prescrit pourrait s'appeler *la moralité des libres esprits*.

([1]) *Morgenröthe*, posth., §§ 213, 234. (W., XI, 247, 255.)

III. — La Moralité des libres esprits.

Cette morale incorporerait tout le savoir, aujourd'hui existant, au sujet de l'homme. Elle naîtrait d'une comparaison infiniment large et infiniment précise. Elle serait revenue à tout jamais de l'idée qu'il y a des actes et des instincts qui, de soi et de toute éternité, doivent être réputés bons ou mauvais. Elle sait que la qualité des instincts et des actes leur vient d'une évaluation sociale qui peut changer. Mais elle étudierait la structure intérieure de tous les instincts et les mobiles vrais de tous les actes. Elle veut les connaître comme des forces qu'elle utilise. Elle ne cherche pas à former des hommes « meilleurs », mais des hommes plus sages; et, pour les amender, elle chercherait d'abord à les comprendre. Il lui faut pour cela de l'impartialité et de l'audace. Il est nécessaire d'avoir péché un peu pour comprendre vraiment l'immoralité, et, par elle, la moralité aussi (1). Notre avidité de connaître nécessitera cet irrespect et n'en rougira pas. « Faire la critique de la moralité est un haut degré de la moralité (2) », et les connaissances qu'il y faut ne sont pas acquises sans sacrifice.

Comment pourtant indiquer une direction nouvelle, si nous ne devons pas préciser de *fins*? Or, il importe, avant tout, de ne pas retomber dans l'illusion finaliste. Une fin morale supposerait une image générale que nous nous ferions de l'homme; et nous devons dans les hommes découvrir des individus. Nous ne pourrions leur assigner une fin qu'en les dépouillant de leur individualité; et nous tenterions une œuvre qui n'aurait pas pour elle les forces naturelles. Il reste à essayer une autre méthode, darwinienne et lamarckienne, et une nouvelle psychologie

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, posth., § 62. (*W.*, XI, 32.)
(2) *Ibid.*, § 67. (*W.*, XI, 35.)

sociale. Dans la nature, chaque individu n'essaie-t-il pas de dépasser son espèce pour fixer ses caractères dans une espèce supérieure? Il nous faut admettre cette profonde velléité pour expliquer que les formes génériques aient pu sortir les unes des autres. Tâchons d'imiter cet impérieux et universel vouloir. Spécialisons les hommes. Donnons à chacun d'eux des organes nouveaux de préhension et de compréhension, par où ils auront prise sur le réel. Approfondissons et multiplions entre eux les différences. « Apprenons de l'animal et de la plante ce que c'est que s'épanouir (1). » Proposons aux hommes non des préceptes, mais de vivants échantillons. « C'est sur un échantillon modèle qu'on peut démontrer jusqu'à quelle taille un arbre peut s'élancer (2). » Ainsi les hommes éminents, réussites de floraison humaine, stimuleront notre ambition. Napoléon et Cagliostro peuvent nous enseigner à quel degré de perfection atteint parfois l'énergie humaine. Et qui sait s'il n'y a pas, en chaque individu, l'obscure tendance de varier ses ramifications les plus individuelles, jusqu'à ce qu'il en éclose une surhumanité ? Rütimeyer avait reculé devant cette pensée. Nietzsche, même au temps de son rationalisme, ose la reprendre (3) ; et ce sera la pensée maîtresse qui animera son effort de création, quand sera passée l'époque purement critique.

Provisoirement, les observations faites sur la genèse des moralités anciennes l'aident à déterminer les règles qui permettent la sélection des hommes de moralité supérieure. Déjà l'ancienne moralité de la bienveillance et de l'honneur se fortifiait d'une mutuelle sugges-

(1) *Morgenröthe*, posth., § 209. (*W.*, XI, 245.)
(2) *Morgenröthe*, § 208. (*W.*, XI, 245.)
(3) *Ibid.*, posth., § 194. (*W.*, XI, 238) : « Sollte nicht umgekehrt jedes Individuum der Versuch sein, eine *höhere Gattung als den Menschen zu erreichen*, vermöge seiner individuellsten Dinge ? »

tion : La joie qui rayonne sur les visages, quand nous accomplissons un acte bienveillant ou noble, fortifie en nous le besoin de nous dévouer. Tâchons ainsi de trouver plaisir à l'originalité d'autrui : nous fortifierons son originalité. Trouvons notre joie la plus haute à être nous-mêmes, pour procurer à autrui la satisfaction d'admirer et d'apprendre. Aucun lien ne sera plus fort entre les individus que cette satisfaction artiste.

Ne redoutons pas la témérité de l'entreprise. En fait, les individus se complètent dès maintenant, comme en peinture les différentes valeurs, ou, en musique, les harmonies. Il y a une sorte de « contre-point » des existences individuelles. Elles s'accompagnent et se développent comme des phrases mélodiques; se côtoient en lignes sinueuses qui se rapprochent, s'épousent, se coupent et divergent à nouveau. Elles forment des nœuds, des écheveaux, des arabesques avec des contacts. Il s'en faut que ces rencontres soient toujours des exemples de dissonances. L'amitié de Wagner et de Nietzsche ne peut-elle se comparer à deux phrases musicales fuguées, enchevêtrées avec art, recommençant l'une dans l'autre leur rythme fraternel, se séparant ensuite, dans un éclat foudroyant ?

Mais les plus douloureux conflits de sentiment auront place dans la moralité nouvelle, si l'on ne veut pas que les individus aient la plus monotone et la plus pâle tonalité. La moralité nouvelle ne saurait tendre à cet épuisement, à cette sublimation ténue, qui aboutit à une mort lente et douce, à une « euthanasie » stérile [1]. Elle accusera, au contraire, la différence des personnes. Elle ne fera d'aucun *moi* l'instrument d'un autre. Elle marquera l'avènement d'une vie prodigue d'elle-même et dangereuse, d'où l'humanité, délivrée de la crainte ancienne qui lui

---

[1] *Morgenröthe*, posth., §§ 188-190. (*W.*, XI, 233-235.)

avait appris la vanité, sortira plus haute, plus forte, plus féconde, plus audacieuse, et de qualité plus insolite et rare ([1]). La dernière métamorphose qui devra se faire dans l'homme, une fois sa brutalité primitive domptée, sera de changer en audace et en singularité la peur qui se traduisait en soubresauts de violence, ou qui l'obligeait à se confondre lâchement avec son entourage moral. Pourtant, il faut bien dire que Nietzsche a dû compléter sa notion du transformisme et du mobile moral primitif, pour que cette dernière métamorphose parût possible.

Dès maintenant, l'acquis définitif, c'est que la moralité nouvelle sera œuvre d'intelligence. Elle naîtra quand les habitudes d'appréciation erronée, celles du sentiment grégaire, s'affaibliront pour laisser prédominer le besoin de comprendre. La morale ancienne était morale de la responsabilité. Pour elle, tout acte immoral venait d'un péché et d'une coupable liberté. La connaissance nouvelle sait que nous subissons des contraintes de fait et des impossibilités de fait. Or, on ne peut tirer des faits ce qu'ils ne contiennent pas, et on ne peut rien contre la puissance massive par laquelle ils s'imposent.

De même que l'homme aime l'excellente œuvre d'art, mais n'en fait pas l'éloge, parce qu'elle n'est pas cause d'elle-même ; et comme il considère une plante, ainsi doit-il considérer les actes des hommes et ses actes propres. Il peut admirer en eux la force, la beauté, l'exubérance, mais il ne peut leur découvrir aucun mérite. Le processus chimique et l'antagonisme des éléments, le tourment du malade assoiffé de guérison, ne sont pas plus des mérites que ces conflits de l'âme et ces états de détresse, dans lesquelles on est jeté de-ci, de là, par différents mobiles, jusqu'à ce qu'on se décide pour le plus fort, comme on dit, c'est-à-dire jusqu'à ce que le plus fort des motifs décide de nous ([2]).

([1]) *Ibid.*, § 196. (*W.*, XI, 239.)
([2]) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 107. (*W.*, II, 109.)

Au regard de la morale évolutionniste, tous les mobiles les plus bas sont transformables. L'homme aveugle, coupable, pécheur, n'est donc que le plus bas degré, mais il est une première forme, de l'homme sage, libéré par l'esprit, qui naîtra de lui. *Der weise Unschuldige*, et non pas *der reine Thor*, glorifié par *Parsifal*, tel sera l'idéal nouveau. La sagesse nouvelle aura quitté volontairement le nimbe de sainteté, dont Nietzsche l'auréolait encore au temps de son schopenhauérisme (¹). Ces souches grossières, dont sortent les mobiles humains, on peut les affiner par l'éducation. Mais la raison nouvelle nous baigne comme une atmosphère, chaude et pleine de rayons, dans laquelle tout ce qui fructifie de cette souche gagne en maturité et en douceur (²).

La morale ultérieure de Nietzsche sera de dresser, pour ainsi dire, ces espaliers des vertus nouvelles au grand soleil de la sagesse. Cette culture intensive exige une science consommée de l'individu. Il faut connaître les énergies contenues en toutes les âmes, les lois de leur croissance, leur hiérarchie, leur exacte adaptation. L'œuvre définie dans la *République* de Platon se trouve identique à celle de la morale nietzschéenne, précisée par la biologie transformiste et par une nouvelle psychologie sociale. Pas d'œuvre plus difficile, puisqu'il y faut la collaboration consciente de ceux qu'on dresse pour la vertu nouvelle. Or, la plupart se laissent ainsi, par ignorance, pousser dans une direction qui leur est fatale, et où leur énergie s'épuisera. Ils se laissent imposer un impératif à suivre, et, avec cet impératif, la contrainte qui les lie. Ils appellent *devoir* cette contrainte et ce modèle obligatoire, et ils y cèdent de toute nécessité, puisqu'il leur suffit d'en-

---

(¹) V. *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, p. 201 sq.
(²) *Menschliches, Allzumenschliches*, II, § 91. (*W.*, III, 50.)

tendre l'impérieuse voix de ce commandement intérieur pour s'attribuer aussi le pouvoir d'y déférer. Le sophisme kantien réside dans cette dangereuse croyance, perpétuée par lui, en un libre arbitre chimérique. C'est sur une force, non pas admise en nous par croyance, mais reconnue par le savoir, que veut compter la morale nietzschéenne (1).

Ces instincts que nous avons à connaître, il nous faut les affiner et les élargir. Besogne prolongée, à laquelle la connaissance seule peut suffire. Wagner, en un temps où Nietzsche était son disciple, avait dressé sur l'horizon cette grande image de Wotan, qui symbolisait la puissance éclairée de toute la conscience et de tout le savoir du temps présent. On peut dire que cette attitude morale restera celle du sage de Nietzsche; et le grave conflit entre les deux hommes vient de ce que Nietzsche reproche à Wagner d'avoir renié son propre enseignement. La morale de Nietzsche veut que, dans une passion élargie sans cesse, nous incorporions tout le savoir accessible; puis que, dans le moindre de nos actes, nous ayons toujours présente cette passion éclairée. Il nous faut prendre conseil, avec une ardeur inlassable, de cette connaissance de jour en jour épurée, de nous et du monde. Ainsi élargirons-nous notre personnalité, jusqu'à y comprendre non pas seulement notre utilité propre ou l'honneur personnel d'une âme ambitieuse, mais la justice totale et les intérêts durables d'une collectivité que chaque jour enrichira de personnalités éminentes (2).

La notion nouvelle que se fait Nietzsche de la Surhumanité, c'est de la concevoir comme une vivante pensée sociale, épanouie dans la conscience d'un individu d'élite.

---

(1) *Morgenröthe*, posth., §§ 203, 204. (*W.*, XI, 243.)
(2) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 94. (*W.*, II, 95.)

Ne sera-ce pas un tyran que ce Surhumain? Nietzsche croit que le temps des tyrans n'existe plus. Ils font partie, eux aussi, de la faune préhistorique, comme les grands philosophes et les artistes de génie. Au regard de la moralité du libre-esprit, « l'appétit de dominer » est grossièreté originelle, instinct trouble et épais, et, en son fond, il est faiblesse. Il n'existe plus que chez les hommes qui ont en eux une âme sournoise et rebelle d'esclave, qu'ils craignent de déchaîner ; et ils « la revêtent de ce manteau royal », où ils la dissimulent. Mais, esclaves à la fois de leurs sectateurs et de leur gloire, leur vulgarité reparaît dans leur triomphe. Habituons-nous à penser que les natures souveraines règnent d'elles-mêmes, « quand elles vivraient cachées dans la plus humble cabane, au fond d'un jardin ». Nietzsche a découvert « la puissance réelle dans des âmes simples, douces, affables, dénuées du moindre goût de dominer » ([1]). Ces souverains de la moralité aimantent les âmes par une silencieuse attraction. Mais leur force réside d'abord dans leur puissance sur eux-mêmes. Leur nouvel ascétisme est de savoir donner la leçon de la discipline intérieure, d'où, selon le précepte platonicien, sortira, par rayonnement, la discipline de la République. Rien n'est plus propice à l'avènement de ces grands ascètes de la discipline de soi, que les temps de dissolution comme celui où nous vivons. Les actes vraiment individuels y seront peut-être plus estimés. La civilisation qui en naîtrait serait faite d'actes éminents dans le bien et dans le mal, mais dépouillés du mensonge grégaire.

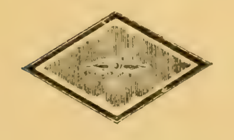
([1]) *Morgenrothe*, posth., § 220. (*W.*, XI, 251) : « Die mächtigen Naturen *herrschen*, es ist eine Notwendigkeit, die werden keinen Finger rühren... Ich habe die Kraft gefunden, wo man sie nicht sucht, in einfachen, milden und gefälligen Menschen, ohne den geringsten Hang zum Herrschen. »

Il se répand sur des nations et des époques entières une lueur de sincérité, de valeur authentique dans le bien et dans le mal ; et, à l'exemple des Grecs, ils seront pareils à ces astres qui continuent à illuminer encore la nuit des milliers d'années après s'être couchés [1].

Nietzsche veut espérer de notre temps qu'il surgira de lui, après la dissolution présente et par elle, une de ces civilisations qui laissent derrière elles une traînée lumineuse immortelle. Mais si les civilisations apparaissent comme des faunes, et pour qu'elles survivent, ne faut-il pas définir la sélection sexuelle qui les transmet et en fixe les caractères dans une espèce constamment améliorée ? Comment espérer une telle sélection, si Nietzsche garde sur le sexe féminin, éternellement sauvage et indisciplinable, les idées de Schopenhauer ? C'est ce qui fait qu'il a dû aborder à son tour, dans un esprit nouveau, la psychologie de la vie et de la moralité féminines.

---

(1) *Morgenröthe*, § 529. (W., IV, 340.)



CHAPITRE II

LA VIE ET LA MORALITÉ DE LA FEMME

La doctrine de Nietzsche sur l'amour et la femme est ce qu'il a créé de plus attique, de plus souple, de plus fuyant, de plus tendre et de plus paradoxal; mais aussi ce sur quoi il a le moins varié. Il prétend sa doctrine très méthodique. On l'admirera surtout pour sa richesse en aperçus personnels. Nietzsche se montre très rigoureux pour les femmes et pourtant très tenté par elles. On sent chez lui parfois du regret, de la déception aussi, et enfin de passagères lubies. Ses dires, quoi qu'il en ait, sont le reflet des expériences qu'il fit, et dont plusieurs, parmi les plus intimes, étaient peu propres à lui conseiller l'indulgence. On devine que souvent chez lui une intelligence sardonique essaie de consoler le cœur blessé.

Quand il revient à ses préoccupations de méthode, il se promet d'analyser les mobiles qui se découvrent au fond des actes réputés moraux ou immoraux, et de décrire les passions en se dégageant de tout pathétique. Il ne veut ni les flétrir d'épithètes infamantes, ni les glorifier par un idéalisme de commande. Il prétend rester étranger à la superstition métaphysique qui construit les actes moraux sur un schème irréel, et les apprécie selon des règles fournies par une prévention, une tradition ou une croyance. Il se fait une loi d'étudier les sentiments, les

actes et les institutions dans leurs origines lointaines. Il s'efforce d'apercevoir le sens de leur évolution. Il pose quatre questions principales : 1° Comment a évolué historiquement la condition de la femme ? et comment l'âme de la femme a-t-elle varié au cours de cette évolution ? 2° Comment s'est formée la notion que les modernes se font de l'amour ? 3° Quelles sont les raisons qui ont fondé le mariage, et quel est l'esprit qui a prévalu dans cette institution ? 4° Quels préceptes les esprits libres tireront-ils, pour leur conduite propre, des observations qu'il leur a fallu faire au sujet de la mobile, de la séduisante et dangereuse compagne qui nous est donnée ?

I. — Psychologie et condition de la femme.

La question de l'âme et du rôle de la femme est celle que Nietzsche a toujours jugée capitale. Sur le tard, il dira que la différence de l'homme à la femme est la difficulté psychologique sur laquelle il faut le moins faire erreur. C'est trahir un instinct irrémédiablement oblitéré et un sens débile de la vie, que de se tromper au sujet de l'antagonisme où nous sommes engagés contre la femme. Cette méfiance n'a jamais quitté Nietzsche [1].

Ce qui nous avertit, si nous sommes bons historiens, c'est que la femme ne passe pas, à l'origine, pour le sexe faible. Nietzsche sait assez d'ethnographie — Bachofen n'ayant pas en vain été son maître [2] — pour ne pas ignorer que les sociétés humaines primitives assignent toujours aux femmes un rôle de domination. Si mal que

---

[1] V. en dernier lieu la profession de foi de *Jenseits von Gut und Böse*, § 238. (W., VII, 196.) On citera quelquefois, dans ce chapitre, les ouvrages de la dernière période de Nietzsche. Il n'a pas varié sur le problème de la femme. Nous y gagnerons de n'avoir pas à y revenir.

[2] V. *la Jeunesse de Nietzsche*, pp. 261 sq.

soit connu le *matriarchat*, on en peut déceler des traces au seuil de toutes les civilisations [1]. Ce point est notable. Car l'instinct de domination, qui est sans voiles dans les sociétés primitives, persiste même s'il vient à se masquer. Pour Nietzsche, c'est un tournant dans l'histoire que la transformation qui a arraché aux femmes cette suprématie. C'est ce déclin de la femme que nous montrent l'Asie et la Grèce antique. Les plus sages des civilisations, celles de l'Orient, et la plus intelligente, celle des Grecs, s'accordent dans l'estime qu'elles font de la femme : Ayons la prudence d'apprendre d'elles.

Les Orientaux et les Grecs savaient que la femme est restée plus près que nous de la nature. La civilisation lui demeure plus extérieure qu'à nous ; elle n'entame pas le fond de la nature féminine [2]. C'est pourquoi il était indifférent aux Athéniens que leurs femmes fussent instruites. Elles vivaient dans l'étroite enceinte de la maison et cachaient leur existence. Cette condition que faisaient les Grecs à leurs femmes ne marquait aucune mésestime. Quelle femme moderne opposer à Pénélope, à Antigone, à Électre? On dira que ce sont là des figures idéales. Mais ne sont-elles pas suggérées par une observation réelle? La civilisation contemporaine n'a rien conçu qui soit comparable en dignité à la pensée que se faisaient de la femme les Grecs. Ils la croyaient capable de passions inhumaines et incroyables au temps d'Eschyle [3]. Mais ils la savaient grande comme mère et vénéraient en elle cette maternité héroïque [4]. Ils ne lui accordaient aucune place dans la gestion de l'État. Ils la confinaient dans une vie végétative, où leur civilisation violente, passionnée et

(1) *Umwertungszeit*, § 505. (*W.*, XIV, 244.)
(2) *Ursprung und Ziel der Tragödie*, § 13. (*W.*, IX, 168.)
(3) *Morgenröthe*, posth., § 500. (*W.*, XI, 349.)
(4) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 259. (*W.*, II, 240.)

cérébrale refaisait sa force et réparait l'usure de ses nerfs.

La vie féminine chez les Grecs pouvait se comparer à un sommeil de l'organisme public, tandis que la vie virile le représente à l'état de veille énergique et intelligente. La famille ne devait en rien absorber le souci de l'homme. L'intention de la cité grecque était que le citoyen fût, en tout, formé par l'État, et en vue de lui; qu'il reçût tout de lui et lui donnât aussi tout son effort. Le destin des femmes se réduisait à préparer pour l'État des corps héroïques [1]. Pour cela, il suffit qu'elles soient mères, et il vaut mieux qu'elles demeurent incultes. Elles n'en seront pas moins, elles en seront mieux à leur rang, qui est de demeurer, hors de l'État, les conservatrices obscures des destinées mêmes de la race.

Une sélection morale bien entendue n'accordera à la femme aucun autre rôle. Elle ne glorifiera pas outre mesure la beauté féminine. La Grèce a préféré hautement la beauté virile; et celles-là parmi les femmes paraissaient aux Grecs les plus belles, dont les formes se rapprochaient de la robuste sveltesse de l'adolescent. C'est qu'ils n'aimaient pas non plus comme nous. Les liens les plus forts du sentiment étaient pour eux ceux du sang, non ceux de l'amour. Le sentiment paternel ou filial, la pieuse tendresse des frères pour les sœurs, des sœurs pour les frères, voilà ce que disent leurs drames. Au

---

[1] Au temps où Nietzsche est schopenhauérien, il ajoute que la sagesse féminine, obscure, instinctive, mais sûre, supplée à la force défaillante de l'État. La Pythie de Delphes, qui parle dans son sommeil hypnotique, assure à elle seule l'unité nationale de la Grèce, qui ne s'exprime jamais par une organisation politique. Il en est ainsi toujours chez les peuples qui ne sont pas arrivés à un État centralisé. Les Germains et les Celtes vénèrent les femmes comme des prophétesses, c'est-à-dire que les instincts de la femme sont considérés comme la sauvegarde la plus sûre de la génération à venir. — V. *Ursprung und Ziel der Tragödie*, §§ 13 et 14. (*W.*, IX, 167-172.)

demeurant, leur idéalisation de la force glorifie cette amitié entre jeunes hommes dont nous ne comprenons plus la délicatesse enthousiaste. Nietzsche envie les Grecs pour cette virilité d'un sentiment que ne corrompait aucune préoccupation basse. Il croit surtout qu'on peut beaucoup apprendre de cette notion que se faisaient les Grecs de la femme. Mais il faut dire qu'en ce qui touche la femme, Nietzsche a toujours interprété les Grecs à l'aide de Schopenhauer.

Il ne pense pas petitement de l'intelligence féminine. Il croit l'esprit des femmes autrement fait que l'esprit viril, et qu'elles en font un autre usage que les hommes. Leur perspicacité plus grande lui paraît certaine. Les femmes, entre elles, considèrent comme avérée l'imbécillité masculine. Être sot et être du sexe masculin, c'est même chose à leurs yeux. Elles indiquent par là que la sottise dans une femme doit compter pour ce qu'elle a de moins féminin (¹). Il n'y en a pas de si humbles, de si insignifiantes, fût-ce les femmes allemandes (*die deutschen langweiligen Frauen*), qui, lorsque la situation le commande, « ne soient fortes comme des lionnes et déliées à passer par le trou d'une aiguille » (²).

Mais cet esprit des femmes est fait de possession de soi. S'il y a un don qu'elles transmettent, c'est cette présence d'esprit résolue, et leurs filles reçoivent d'elles cet héritage encore plus que leurs fils. Nietzsche pense avec Schopenhauer, mais] sans apporter aucune preuve physiologique à l'appui de son dire, que les enfants tiennent de leur mère l'hérédité nerveuse, et du père l'hérédité musculaire et sanguine. Ils ont de la mère l'intelligence,

(¹) « Die Dummheit ist am Weibe das Unweibliche. » — *Der Wanderer*, § 273. (*W.*, III, 337.)
(²) *Morgenröthe*, posth., § 498. (*W.*, XI, 348.)

et, bien que Nietzsche ne l'ait dit nulle part, il faut ajouter, car cela ressort avec évidence de toute sa doctrine, qu'ils ont d'elle le tempérament, l'obscur et l'inconscient vouloir. Ils tiennent du père l'imagination, le cœur et tout ce qui du vouloir est éclairé par le cœur.

Les femmes, pour Nietzsche, sont intelligence presque pure greffée sur un organisme très sensitif. C'est de sentiment qu'elles manquent le plus; et elles s'étonnent souvent de l'admiration que les hommes ont de leur sentiment. Elles sont des masques vides, des fantômes sans âme; et c'est là leur séduction. Car l'homme, qui est sentiment et imagination, cherchera l'âme vivante derrière ces masques immobiles. Il la cherchera indéfiniment, sans se lasser; et ne s'apercevra pas que l'âme qu'il leur découvre n'est que l'image même de sa nostalgie qui se penche sur elles; et que leur profondeur apparente ressemble à celle d'un miroir où se prolonge, dans des lointains factices, un reflet irréel. Elles offrent ainsi une copie fidèle de ce qui passe devant elles et qu'elles empruntent un instant; mais ces ombres colorées disparaissent avec celui-là même qui se mirait dans leur surface sans profondeur (1).

Nietzsche s'explique de la sorte que les femmes, plus intelligentes que l'homme, n'aient créé aucune œuvre intellectuelle. L'intelligence n'est pas de soi créatrice. Les énergies latentes de l'âme, l'imagination et le sentiment, qui lui servent de support, sont des qualités masculines. Les œuvres de création originale supposent une longue ténacité. L'intelligence féminine s'illumine de visions soudaines. Elle travaille, sans méthode, dans le feu de la passion et du besoin urgent. Elle est éminente alors et procède avec la sûreté du sommeil hypnotique,

(1) *Menschliches*, I, §§ 405, 411. (W., II, 306, 308.)

et avec une clairvoyance triplée. Voilà ce qui fait croire à l'inspiration des femmes. Encore faut-il tenir compte de la complication naturelle des faits. Toutes les situations ont plusieurs faces ; à toutes on imagine plusieurs dénouements. Le parti qu'on en peut tirer dépend, le plus souvent, d'une décision rapide, à laquelle les femmes se résolvent plus aisément. Nous laissons fuir les meilleures occasions, si nous nous obstinons à une poursuite scrupuleuse du vrai. L'esprit passionné et brusque des femmes tourne mieux à leur avantage les résultats partiels qui peuvent être atteints sans méthode. On peut dire que la nature est ainsi faite qu'on ne peut jamais se tromper complètement sur elle, et que le difficile est plutôt d'avoir complètement raison. Elle est donc faite de façon à donner toujours finalement raison aux femmes [1].

Ce jugement est de ceux qui présagent, le plus nettement, une transformation nouvelle de la doctrine de Nietzsche. L'intellectualisme pur, qui lui a semblé un temps la garantie la plus certaine de notre adaptation croissante au monde réel, doit avoir quelques infirmités, s'il faut accorder que les femmes, dans leur haine du vrai et de la science, restent plus près de la nature que nous. Pourtant Nietzsche leur en veut de leur médiocre scrupule en matière de vérité. Il leur reproche de refaire incessamment le désordre, et d'embrouiller les fils du tissu mental que les savants et les philosophes avaient si laborieusement séparés. Elles touchent, avec des mains gracieusement malpropres, à cette besogne de netteté méticuleuse. Et si la liberté de pensée consiste à détacher son intelligence de son tempérament, les femmes ont la pensée serve. Elles se contredisent avec fréquence; leurs oublis sont admirablement au service de leurs passions,

---

(1) *Menschliches*, I, § 417. (*W.*, II. 311.)

comme leurs affirmations. La pensée vraie est issue d'une mémoire et d'une sensibilité dressées à n'apercevoir dans les choses que l'essentiel et à les voir comme elles sont en elles-mêmes, c'est-à-dire en dehors de notre point de vue propre. La pensée des femmes se concentre sur leur destinée personnelle, leur susceptibilité et leur pudeur. C'est pourquoi elles haïssent la vérité et la science.

Il leur semble, dira Nietzsche plus tard, qu'on leur regarde sous la peau, et pis que cela, sous les vêtements et la parure (¹).

Dès qu'une femme a du goût pour la science, Nietzsche pousse l'absence de galanterie jusqu'à la croire sujette à quelques troubles sexuels.

La raison voisine trop avec l'imagination, dans la doctrine de Nietzsche, pour que la question ne se pose pas à lui de savoir si, trop passionnées pour être raisonnables et savantes, les femmes n'excelleraient pas, d'autant mieux, dans la création imaginative. Imaginer, n'est-ce pas, en effet, raisonner avec peu de pureté? Mais, infidèles à leur fonction de femmes, vides de cœur et d'entrailles, comment ces bas-bleus seraient-ils artistes? L'art supérieur traduit un tempérament généreux et original épuré par une réflexion large et forte. Le tempérament des femmes reste vulgaire et étroit, puisque le sentiment y fait défaut. Leur curiosité artiste, insatiable, nerveuse, inlassablement médiocre, est disposée sans relâche à recevoir les mots d'ordre de l'opinion (²).

Il n'est que temps de dire ici que Nietzsche, avec son outrance habituelle dans l'injustice, a risqué sur des femmes éminentes et héroïques, des jugements où il s'est

---

(¹) *Jenseits von Gut und Böse*, § 127. (*W.*,VII, 102.)
(²) *Götzendæmmerung*, *Streifzüge eines Unzeitgem.*, § 6. (*W.*,VIII, 121.)

compromis. On souhaiterait que son intelligence se fût épargné des aventures comme celles-ci :

C'est un signe de corruption des instincts — et, ajoutons, un signe de mauvais goût, — quand une femme allègue Mme Roland et Mme de Staël ou M. George Sand, comme si on pouvait de là tirer argument en faveur de la « femme en soi ». Entre hommes, ce sont en effet les trois femmes *comiques* par excellence, — et rien de plus (1).

A courir des dangers mortels sous la Terreur, comme fit Mme de Staël, à accepter la mort fermement pour une cause pure, comme Mme Roland, on ne saurait être comique. On s'irrite de ce mauvais démon qui pousse Nietzsche à ridiculiser, par d'indignes brocards, une mémoire sans tache, comme celle de Mme Roland. Car on ne voit pas ce qu'on demanderait de plus à une femme comme beauté et comme stoïcisme du cœur, comme simplicité de goût et comme vigueur de l'esprit. On cherche vainement la femme allemande qui pourrait se mesurer avec elle. Il faudrait explorer les chroniques italiennes, chères à Stendhal, pour y trouver un cœur de femme aussi grand ; et Mme Roland a en plus la maternelle douceur, la parfaite et simple tenue, la chaleur d'âme dans l'irréprochable amitié, cette maîtrise de soi, même dans la tentation, même dans l'orage, qui lui a valu le respect de tous. Loin qu'elle fût « la sotte *citoyenne*, chez laquelle la vanité éclate de façon fémininement populacière », comme le croit Nietzsche (2), elle a été la femme la plus naturelle, avec cette passion seulement que donne à un grand esprit le sentiment de vivre une grande heure. Il aurait été digne de Nietzsche de l'estimer pour le don qu'elle avait de commun avec lui, « cet aveuglement fécond

(1) *Jenseits*, § 133. (W., VII, 193.)
(2) *Umwertung*, posth., § 507. (W., XIV, 245.)

qui voit déjà dans le monde ce qui n'est encore que dans l'âme et qui, le voyant, le crée » (1).

On conçoit mieux, peut-être, l'impatience de Nietzsche à l'endroit de Mme de Staël, son peu de goût pour sa carrure masculine, pour « l'arrogance effrénée qui osa recommander les Allemands à la sympathie de l'Europe comme des lourdauds doux, de cœur excellent, de volonté faible, et adonnés à la poésie » (2). Personne, en effet, n'aura plus sur les Allemands cette opinion trop favorable. Mais comment ne pas croire que le peuple d'Allemagne ait perdu quelque chose de sa grandeur, depuis que, sans avoir perdu sa réputation de balourdise, et dans le silence à présent séculaire de sa philosophie, il a forcé le monde à se méfier de son cœur?

On peut facilement, enfin, traiter George Sand d' « intarissable vache à lait écrivante », de « pendule qui se remonte elle-même », quand on oublie que, vivant de sa plume, elle a sacrifié plus d'un de ses scrupules d'art au besoin urgent de suffire à son budget de famille, de charité, d'hospitalité. Si l'idéal de la femme, pour Nietzsche, est, semble-t-il, la châtelaine campagnarde, comment ne l'a-t-il pas reconnue dans cette descendante du maréchal de Saxe, qui fut châtelaine de Nohant? Qui donc a su, d'un esprit plus libre, décrire les vertus de la vieille noblesse rurale que George Sand dans *Mauprat?* Et si elle a vécu une vie d'erreurs sentimentales, n'est-ce pas avec « cette sincérité dans le bien et dans le mal », que Nietzsche, à d'autres heures, voyait se lever comme l'aube de la civilisation nouvelle? N'a-t-elle pas fait preuve d'un tact délicat, quand elle a préféré l'amitié de Mme d'Agoult à celle de Liszt? Ou quand,

---

(1) Michelet, *Les femmes de la Révolution*, 1854, p. 141.
(2) *Jenseits*, § 209. (W., VII, 158.)

placée entre Liszt et Chopin, elle a choisi Chopin? Épouse en révolte, elle a pourtant rêvé d'un mariage qui serait une « institution sacrée ». Elle l'aurait voulu aussi indissoluble que le permet la fragilité du bonheur humain [1]. Et y a-t-il beaucoup de mères qui donnent à leurs fils des conseils plus purs que cette amoureuse si souvent égarée?

Sois un vieux Romain de bonne heure, c'est-à-dire fier, prudent, sobre, ennemi des plaisirs qui coûtent l'honneur et la sincérité [2].

C'est peu qu'elle ait parlé de Venise en termes que Nietzsche eût goûtés, s'il avait mieux lu *les Maîtres Mosaïstes, la Dernière Aldini, l'Uscoque* et *Consuelo*. Le « voyageur » en Nietzsche aurait dû l'aimer pour son ardeur aventureuse, pour son amour des grands chemins et de l'exploration morale :

Qu'y a-t-il de plus beau qu'un chemin?... Le libre chemin qui s'enfuit et se cache à demi?... C'est le passage de l'humanité, c'est la route de l'univers;... et tant que la vue peut s'étendre, une terre de liberté [3].

Mais Nietzsche n'a rien voulu entendre, même au temps où il glorifiait la vertu de justice. Il reste en lui quelque grossièreté de vieux garçon, qui simule l'indifférence de cœur totale, et une lourdeur germanique qui, pour rien au monde, ne voudrait paraître efféminée. Il affirme, avec une imperturbable assurance, que les femmes ne sauraient être artistes, étant à la fois vaniteuses et banales. Qu'elles aient conscience d'un talent, quelle ne sera pas leur ridicule admiration d'elles-mêmes? (*wie viel « Gans » kommt jedesmal zum Vorschein!*) [4]. Mais ce

(1) George Sand, *Histoire de ma vie*, chap. XI.
(2) George Sand, *Correspondance*, 17 février 1836, t. I, p. 348.
(3) George Sand, *Consuelo*, chap. LII.
(4) Fragments de 1882-88, § 496. (W., XIV, 241.)

talent même est d'une espèce bourgeoise ; et c'est par une parodie voulue d'un mot célèbre que Nietzsche dira de tout livre de femme qu'il exprime l'état d'âme « d'une cuisinière manquée » (1).

Il y a souvent, sans doute, plus de malice que de conviction dans les reproches contradictoires dont Nietzsche accable nos compagnes. Elles auraient, plus que personne, le loisir de penser, qui leur permettrait de créer la vie philosophique. « Voyez-les plutôt, ajoute Nietzsche, aux vitrines d'un magasin de modes », et, à coup sûr, nous comprendrons pourquoi elles ne créent pas la vie philosophique (2). Est-il certain que Nietzsche leur en fasse bien sérieusement un reproche ? On peut le soupçonner de les aimer mieux ainsi. Car si elles ont peu de préoccupations intellectuelles, est-ce leur faute ? Ou si elles les cachent, quand elles en ont, est-ce un crime ? « L'esprit, a dit Nietzsche, vieillit les femmes (3). » Peut-on leur en vouloir de ne pas l'ignorer ? « Elles savent, par un arrangement des cheveux sur le front, se donner l'expression d'une sensualité vive et dénuée de pensée (4). » Comment s'en étonner, si elles réussissent ainsi à paraître plus jeunes, et si l'opinion fondée qu'elles ont des hommes, c'est qu'elles sont ainsi plus désirées ? A vrai dire, c'est du darwinisme appliqué à l'humanité que cette remarque de Nietzsche. La femme reste plus enfoncée que l'homme dans l'instinct charnel : pourquoi s'étonner si elle prend les dispositions de vie qui conviennent à sa destination ?

Il y a peut-être hésitation chez Nietzsche sur la sensi-

---

(1) *Ibid.*, § 495. (*W.*, XIV, 241.)
(2) *Frœhliche Wissensch.*, posth., § 396. (*W.*, XII, 185.)
(3) *Ibid.*, § 395. (*W.*, XII, 185.)
(4) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 270. (*W.*, III, 396.)

bilité féminine. Si les femmes affectent, par les arts de la coquetterie, une tenue qui les ferait croire passionnées, n'est-ce pas pour cacher que le don de la volupté leur manque? Nietzsche a cru un temps à cette lacune [1]. Il s'est ravisé depuis : elles sont tout tempérament. Leur esprit même, si agile et aigu, s'engourdit sans une passion qui le tende. Pourtant cette passion demeure invisible et il s'y cache un grand mystère. La femme est énigme absolument. « Mais le mot de cette énigme, c'est *maternité* », dira Zarathoustra [2]. L'obscur désir de l'enfant futur remplit tout le cœur de la femme; et c'est ce désir, cette fonction maternelle qui prime tout, et fait à la femme cette moralité passionnée.

Les problèmes auxquels Nietzsche se trouve ainsi amené ont de quoi tenter son expérience de moraliste et son esprit scientifique darwinien. Il s'agit d'analyser le tempérament de la femme, qui explique tous ses caprices, toutes ses réserves, et cette intelligence tour à tour si paresseuse et si prompte. Nietzsche ne veut pas nier la pudeur. Il n'a pas la grossièreté d'y voir une comédie ou une simulation. Nietzsche ne conteste pas qu'il y ait pour les femmes des réalités qu'elles voilent pour elles-mêmes et pour autrui ; des sanctuaires d'où elles excluent tout le monde et qu'elles prohibent à leur propre pensée. Leur pudeur a la profondeur d'une religion. Pour elles, les choses de l'amour sont mystérieuses, comme toutes celles qui touchent à l'âme [4]. C'est ce qui n'empêche pas que l'objet entouré de ce mystère ne soit sensible. Si les femmes commettent sans cesse le sophisme qui consiste à confondre le désir et le cœur, c'est qu'elles frissonnent

---

(1) *Der Wanderer und sein Schatten, Ibid.*
(2) *Zarathustra.* (*W.*, VI, 96.)
(3) Fragments posthumes du *Zarathustra.*
(4) *Menschliches*, I, § 100. (*W.*, II, 101.)

plus aisément de toutes les superstitions. Voilà ce qui fait leur sincérité. Elles ne peuvent avouer leur passion, car elles sont hors d'état elles-mêmes de la reconnaître. Elles ne connaissent que le sentiment sacré dont elles sont pénétrées. Elles ne se doutent pas des fins que poursuit, à leur insu, leur passion voilée d'enthousiasme pur. « Dans l'amour véritable, l'âme enveloppe le corps. » Cette parole française, la plus chaste que Nietzsche se souvienne d'avoir entendue sur l'amour, est une vérité pour toutes les femmes. Aussi, comme le disait Gœthe, « une femme n'aime jamais un homme : elle aime l'idéal qu'elle se fait de lui ». Au moraliste ensuite à deviner, comme Stendhal, que ce travail même de l'idéalisation est, chez la femme, une manière d'obéir au désir.

Il est naturel que les femmes aient la haine de la science, puisqu'il y a antagonisme entre le savoir et la religion. Or, les femmes, religieuses quand elles aiment, veulent aussi être religieusement aimées. La fascination qu'elles éprouvent, sous l'empire de la passion, elles la projettent aussi sur nous. Lorsqu'elles s'entourent de mystère religieux, elles se rendent compte qu'elles vont au-devant du travail d'idéalisation qui se fait dans les hommes. C'est là une analyse que les moralistes français, La Bruyère, La Rochefoucauld et Stendhal ont souvent faite. Nietzsche n'a garde d'oublier leur enseignement. Il diffère d'eux par la connaissance plus exacte et plus moderne qu'il a de l'inconscient. Il ne croit donc pas que la pudeur féminine, si bien calculée, soit pour cela dénuée de naïveté. L'intelligence est la qualité foncière du vouloir. Ce fait général de bio-psychologie se vérifie à merveille par l'analyse du tempérament féminin. La femme devine que la pudeur ingénue agit par une séduction plus forte. Or, une simulation qui acquiert de l'efficacité en devenant irréfléchie, cesse bientôt d'être consciente en effet.

La femme a une pudeur naïve, parce que la finesse de son instinct lui dit obscurément l'utilité de l'innocence [1].

Nietzsche de là déduit la subordination nécessaire de la femme. Son intelligence exceptionnellement lucide est vide, faute d'un intérêt qui la pousse à l'œuvre intellectuelle, et faute d'un sentiment autre que ce désir, omniprésent en elle et pourtant voilé, et sur lequel dès lors elle ne saurait réfléchir. Comment donc donnera-t-elle un contenu à sa pensée? Elle le recevra du dehors. Elle est serve moralement, par destination. « Il faut que la femme obéisse et trouve une profondeur à sa superficialité. L'âme de la femme est surface ; elle est un épiderme mobile et agité sur une eau sans profondeur [2]. » Seul, l'esprit de l'homme est profond, et « roule son torrent dans des gouffres souterrains ». La femme n'a pas le sens de ces sources qui jaillissent des abîmes. Tout au plus, prête-t-elle l'oreille à leur mugissement. Alors, c'est merveille de voir comment elle vient au-devant de qu'elle entend, et comme elle met sa conviction propre et ancienne à l'unisson de cette pensée qu'elle n'arrive jamais à percevoir en entier [3]. Il arrive qu'une femme se fasse plusieurs esprits successifs et des âmes de rechange. Sa personnalité propre se charge, comme par induction, d'une pensée et d'un sentiment qui varie avec le courant viril dont elle s'approche. D'elle-même, elle est neutre. Elle est instrument pur. Elle n'aurait pas de vie intérieure sans cette pensée empruntée [4]. Mais cette croyance d'emprunt, les femmes l'adoptent en entier, sans critiquer leur préférence passionnée. Elles ne savent

---

(1) *Wille zur Macht*, 1re édit., § 198.
(2) *Zarathustra*, Von alten und jungen Weiblein. (W., VI, 97.)
(3) *Menschliches*, II, § 272. (W., III, 140.)
(4) *Zarathustra*, fragments posthumes, §§ 571, 572. (W., XII, 338.)

pas qu'on peut respecter une opinion pour dix raisons et la mésestimer silencieusement pour dix autres. Elles jugent en gros et d'ensemble (*Sie sind Bausch- und Bogen-Seelen*) ([1]). Aussi se déjugent-elles sans vergogne et se contredisent-elles de façon totale : la lutte subtile et la pesée des raisons ne se fait pas en elles. Les croyances intellectuelles meurent dans les femmes toutes les fois qu'il surgit dans leur vie un homme nouveau qui les passionne ; et, l'âge de l'indifférence venu, elles ne sont plus guère que des urnes funéraires remplies de la cendre des passions mortes ([2]). Mais comment concilient-elles cette soumission nécessaire et désirée avec leur vanité? Elles procèdent comme tous les vivants : elles essaient de se dissimuler leur joug. Elles inventent une liberté, un don volontaire d'elles-mêmes ([3]). L'homme seul est vouloir conscient; la nature de la femme est réceptivité consentante. (*Des Mannes Art ist Wille, der Weibes Art ist Willigkeit*) ([4]). Elle se sent faite pour le second rôle, et n'aurait pas le génie de la coquetterie sans cet instinct ([5]). C'est pourquoi elle semble se dérober, au moment précis où elle s'offre; elle semble résister, quand déjà elle se prépare à être conquise. Elle veut, en succombant, paraître elle-même conquérante. Et c'est peu qu'elle soit ainsi dissimulée pour ceux qui l'observent : à ses propres yeux elle est masquée. Il lui faut toujours croire qu'elle aime plus qu'elle n'est aimée; et l'amour, pour elle, est chose sacrée; c'est une grâce d'en haut, qui fait que l'on se sacrifie.

Par tout ce qu'il y a dans la femme de naturel à la

([1]) *Menschliches*, II, § 284. (*W.*, III, 143.)
([2]) *Ibid.*, I, § 419. (*W.*, II, 312.)
([3]) *Zarathustra*, fragments posth., § 567. (*W.*, XII, 337.)
([4]) *Frœhliche Wissenschaft*, § 68. (*W.*, V, 100.)
([5]) *Jenseits von Gut und Böse*, III tes Hauptst. § 147. (*W.*, VII, 106.)

fois et de mysticité, de ruse animale, de dissimulation raffinée, mais en tout cas d'inculture profonde, on peut dire que la femme vit à nos côtés comme un fragment de civilisation primitive resté debout. Elle restaure incessamment au milieu de nous une société passée : le despotisme oriental de l'homme, l'esclavage pur, voilé par des formes de délicatesse [1]. Déjà, la religion et l'art sont, dans la civilisation intellectualiste qui est la nôtre, des survivances. L'esprit féminin pareillement est du passé, de la religion et de l'art; de la réalité recouverte de superstition et de grâce; de la soumission cachée sous de flatteuses apparences. Ne plaignons pas trop les femmes de cette soumission. Elles sont sans doute des objets, plutôt que des personnes, mais des objets sacrés et beaux. Elles sont aussi des prêtresses de leur grâce, et des artistes du respect qu'elles inspirent. Dès lors, il se produit ce qui arrive dans toute société. Il est rare que les rangs naturels se maintiennent entre les classes diverses. La part du respect superstitieux ou de la séduction est trop grande. La femme est esclave. Mais l'astuce des esclaves leur assure partout la maîtrise. La femme est religieuse et artiste. Or l'esprit religieux cache un instinct de domination très sûr; et la séduction par le beau n'est pas une des moins enveloppantes.

Tous ces procédés seront bons aux femmes, et leur première ruse sera de tirer parti de leur faiblesse. Elles se diront toutes frêles, elles dont la longévité, beaucoup plus longue que celle de l'homme, atteste l'extraordinaire résistance [2]. Elles prétendent ainsi démontrer à l'homme sa lourdeur matérielle, quand elles lui doivent tout, et la vie de l'âme surtout. Elles prétendent aussi se

---

(1) *Zarathustra*, fragments posth., § 571. (*W.*, XII, 338.)
(2) *Frœhliche Wissenschaft*, § 66. (*W.*, V, 99.)

défendre contre leur maître, quand, de fait, elles sont les plus fortes (1). C'est merveille de voir comment elles ont réussi, quelle que soit leur condition sociale, à vivre sans travailler. En droit naturel, communément, on voit le fort contraindre le plus faible à travailler pour lui. Si les femmes font seules exception à cette loi, comment ne pas voir là la preuve de leur extraordinaire et dangereuse intelligence? Nietzsche donc se gausse de l'insignifiance des travaux qu'elles inventent pour donner le change ; de toutes les besognes courtes, dont elles savent faire de l'embarras pour en décupler le mérite aux yeux de l'époux obtus (2). Mais non seulement elles ne travaillent guère. Nietzsche leur en veut davantage de travailler mal. Un sans-gêne fabuleux, une absence de pensée ruineuse pour la santé de la famille et du mari, président à leur organisation culinaire. Si la femme avait autant de pensée qu'elle a incontestablement d'intelligence, comment n'aurait-elle pas trouvé depuis longtemps la chimie physiologique parfaite, l'hygiène alimentaire impeccable? Comment l'art de la cuisine ne serait-il pas devenu la vraie médecine (3)? Mais Nietzsche a appris de sa souffrance d'homme usé par la mauvaise alimentation, que les femmes ignorent même cet art culinaire où elles se prétendent spécialistes. Au regard de son darwinisme sardonique, la mauvaise cuisine des femmes est peut-être ce qui a le plus retardé le progrès de l'humanité.

A quoi sert donc cette intelligence si brillante, dont les femmes n'usent ni pour travailler ni pour penser? Elle se déploie dans une virtuosité toute diplomatique à embrouiller les questions simples, à lasser par des compli-

---

(1) *Umwertung*, posth., § 503. (*W.*, XIV, 244.)
(2) *Menschliches*, I, § 412. (*W.*, II, 309.)
(3) *Jenseits von Gut und Böse*, § 234. (*W.*, VII, 193.)

cations factices la patience la plus tenace [1]. Comment lutterions-nous contre elles? Nous ne sommes pas leurs égaux en astuce. Surtout nous ne sommes pas les égaux de leur haine. Une fois éveillée contre un homme, elles la poursuivent jusqu'aux dernières conséquences, sans aucun scrupule d'équité. Or, la femme nous hait, dès que nous n'obéissons plus aveuglément à sa fascination. Malheur à nous, si elle vient à retourner contre nous son intelligence acérée par la rancune [2] ! La justice exige une impartialité intelligente. Il arrive à l'homme d'être injuste, par incapacité d'atteindre au vrai ou par ignorance de la nature d'autrui. La femme est injuste, parce qu'elle est hostile au vrai, et ne veut connaître que sa passion [3]. Elle peut aimer des personnes, jamais des causes. Elle hait, par froissement personnel; et, vindicative, elle montre dans sa vengeance plus de barbarie qu'aucun homme [4]. Il arrive qu'après une querelle avec une femme, l'homme souffre de penser qu'il a peut-être trop fait souffrir sa partenaire. La femme ne souffre que de la pensée de n'avoir pas fait assez souffrir le sien. Des sanglots sans nombre, une mine défaite et lamentable, prolongeront après coup le supplice du compagnon terrassé [5].

Mais accordez à une femme qu'elle a raison, elle ne pourra se tenir de poser encore le talon sur la nuque du vaincu; il lui faut boire la victoire jusqu'à la lie; tandis qu'un homme, ayant affaire à un homme, communément rougit d'avoir raison [6].

---

[1] *Menschliches*, I, § 403. (*W.*, II, 306.)
[2] *Jenseits*, § 84. (*W.*, VII, 96.) — *Menschliches*, I, § 414. (*W.*, II, 309.)
[3] *Ibid.*, I, § 416. (*W.*, II, 310.)
[4] *Jenseits*, § 139. (*W.*, VII, 104.)
[5] *Menschliches*, I, § 420. (*W.*, II, 312.)
[6] *Ibid.*, II, § 291. (*W.*, III, 145.)

Cette conduite des femmes nous choque par sa vilenie. C'est que la moralité, produit d'une intelligence affinée, nous a éloignés de nos origines; et la femme en demeure rapprochée. Les mobiles de la conduite humaine se trouvent chez elles à nu, dans une vulgarité que rien ne déguise. Lourdes et sans tact en matière d'honneur (1), ont-elles du moins de la compassion? Elles en ont, par contagion nerveuse soudaine, mais leur pitié bavarde, où leur vanité trouve son compte, « portera jusque sur la place publique le lit d'un malade » (2). Le destin de l'espèce humaine est de vivre en troupeau. Mais, plus que celle des hommes, la nature des femmes est grégaire. Sont-elles du monde, elles nient toute réalité dont il serait de mauvais ton de parler dans un salon (3). Elles se leurrent de conventions distinguées. Elles tiennent toutes, avec mesquinerie et avec arrogance, aux coutumes de leur société étroite. Inversement, elles abandonnent les préceptes que leur conseille l'instinct le plus sûr, et la pudeur elle-même, dès que la mode leur fait une loi de s'en défaire. Les jeunes filles les plus timides se présentent dans le monde à demi nues, quand la mode le veut; et les duègnes les plus fanées, si spirituelles soient-elles au demeurant (4), refuseront encore de se soustraire à cette tyrannie des convenances. Ainsi se montrent-elles imitatives en tout. C'est leur vraie moralité, et elle n'est guère individuelle. De naissance, elles sont de second ordre et elles le savent. Non que leur vanité baisse jamais pavillon, mais ce qu'elles ne concèdent pas en leur nom personnel, elles l'accordent du sexe en général (5). Toute femme a la

---

(1) *Zarathustra*, fragm. posth., § 582. (*W.*, XII, 340.)
(2) *Menschliches*, II, § 287. (*W.*, III, 143.)
(3) *Menschliches*, I, § 383. (*W.*, II, 302.)
(4) *Morgenröthe*, posth., § 497. (*W.*, XI, 348.)
(5) *Jenseits*, § 86. (*W.*, VII, 96.)

mésestime de la femme. Où a-t-on jamais vu des femmes reconnaître de la profondeur à une intelligence de femme et de la justice à un cœur féminin? Les poètes parlent de l'*éternel féminin* qui nous élève à lui. C'est une chimère masculine dont les femmes ne sont pas dupes, et c'est de l'éternel Masculin que les plus nobles encore d'entre elles attendent leur élévation (1).

Ne croyons pas que Nietzsche se plaigne. Si les femmes sont telles que nous les voyons, ce ne peut être que par la faute de la nature ou par la faute de l'éducation. Il faut accepter la nature, et ne nous en prendre qu'à nous d'une éducation que nous avons faite insuffisante. « *Der Mann hat das Weib geschaffen* », dira le *Crépuscule des faux dieux* (2). L'homme se fait une image de la femme, et la femme prend modèle sur cette image (3). Ce sont donc les hommes qu'il faut amender pour corriger les femmes. Pourtant Nietzsche ne les a-t-il pas souvent dites inéducables et félines? ne les a-t-il pas appelées des fauves élégants, qui cachent des griffes acérées sous leurs gants, incorrigibles dans leur sauvagerie, imprévisibles et insaisissables à la fois dans leurs vertus et dans leurs vices (4)? Mais si elles sont telles, n'est-ce pas que nous les traitons comme des oiseaux délicats, frêles, volages et dangereux, à qui il faut passer leurs pires caprices?

Nietzsche nous conseille d'avouer que nous les avons faites telles que nous les préférons. Nous les avons voulues frivoles et fausses, amies du rire, pour égayer l'austérité de la vie. Le bonheur illusoire et bref qu'elles donnent nous est une douceur nécessaire. Malheur à nous, si elles devenaient plus sûres et plus graves!

---

(1) *Ibid.*, § 236. (*W.*, VII, 194.)
(2) *Götzendämmerung*, Sprüche und Pfeile, § 13. (*W.*, VIII, 62.)
(3) *Fröhliche Wissenschaft*, § 68. (*W.*, V, 100.)
(4) *Jenseits*, § 237, 239. (VII, 195, 199.)

Il n'y aurait plus de refuge au monde pour la folie consolante (1). Nietzsche prévoit cette transformation trop redoutable. Il sait l'efficacité des méthodes nouvelles de sélection. On peut, en quelques siècles d'éducation intensive, donner aux femmes, dans les trois ou quatre pays civilisés, une trempe masculine pour le caractère et l'intelligence. Elles auront des vertus viriles, une force virile, des vices virils (2). Mais frémissons à l'idée du dilettantisme où alors, pour des siècles, la pensée et l'art seront embourbés. Songeons au scandale énorme des injustices politiques, à la corruption des mœurs, qui sévira dès que les gardiennes de la coutume auront déserté le foyer où brûlait la flamme des vertus traditionnelles. Nietzsche plaint ceux qui vivront cette ère où les femmes étaleront ce qu'elles ont tant de raison de cacher, la petitesse de leur esprit mesquinement passionné ; où elles auront perdu la pudeur, qui nous voile ce qu'il y a « d'éternellement ennuyeux » dans la femme ; où il ne leur restera rien de leur art de se jouer et de se masquer, qui est une des grâces de notre vie (3).

Le *féminisme* du temps présent est donc, pour Nietzsche, dégénérescence sociale, « épaisse balourdise d'ânes savants » et, chez les femmes, « pourriture » de l'instinct féminin le plus profond (4). On prétend fortifier le sexe faible par la culture. Or toute culture nous affaiblit jusqu'à la maladie. S'ensuit-il qu'il faille détruire la civilisation intellectuelle ? Nietzsche n'a rien de Rousseau. Mais il faut faire à la civilisation sa part. L'esprit et le tempérament de la femme offrent un plus dangereux attrait, quand ils appartiennent à un animal moins apprivoisé et

(1) *Menschliches*, posth., §§ 401, 402. (*W.*, XI, 127.)
(2) *Menschliches*, I, § 425. (*W.*, II, 316.)
(3) *Jenseits*, § 232. (*W.*, VII, 191.)
(4) *Ibid.*, § 239. (*W.*, VII, 197.)

moins déformé par la domesticité savante. Nous n'aurons plus pour le joli et dangereux félin, qui est notre compagnon, la compassion que sollicite sa nature plus souffrante, plus nécessiteuse d'amour, plus capable d'illusions et plus sujette aux déceptions sentimentales. Le féminisme nous prépare une Europe privée de son enchantement.

Toutes les imperfections que la femme révèle à l'intelligence claire de l'analyste, se transforment ainsi en qualités, que Nietzsche sait goûter avec finesse et avec tendresse. Elles se justifient toutes, si la femme a pour destination d'être un charme capiteux et de nous inviter à un jeu qui ait son péril. « *Zweierlei will der ächte Mann : Gefahr und Spiel. Deshalb will er das Weib als das gefährlichste Spielzeug.* » Zarathoustra dira encore que tout mâle est un guerrier, et que la femme est la délectation du guerrier; mais il ne faut pas qu'aux heures de lassitude il se rafraîchisse d'un fruit trop doux. C'est pourquoi la plus douce femme a encore son amertume; et c'est la saveur qui nous la rend le plus désirable.

Comment dire, après cela, que Nietzsche soit misogyne? Il le conteste à bon droit, et se mésestimerait de sa misogynie.

Quand un homme dit à des hommes : « La femme est notre ennemie », c'est la passion indomptée qui parle par sa bouche, mais une passion qui se hait elle-même et ses moyens (¹).

On peut avoir une opinion haute de la femme, sans avoir d'elle une opinion fausse. Nietzsche a employé toutes les ressources à la fois du langage darwinien et du langage de l'esthétique pour la glorifier. Combien de fois n'a-t-il pas déclaré qu'une femme exquise représente

---

(¹) *Morgenrothe*, § 346. (W., IV, 266.)

un type d'humanité supérieur à l'homme le plus éminent! Mais un type plus rare aussi [1]. Sur l'échelle des perfections humaines, l'homme marque les difficultés que la nature a eu à vaincre. Il désigne souvent les possibilités futures, les desseins cachés qui dorment en elle. Dans la femme la nature réalise son chef-d'œuvre accompli. Elle marque le repos de l'artiste et sa contemplation heureuse au terme de sa besogne [2].

Nietzsche a connu, et il décrira de ces femmes souveraines, héroïques, d'âme royale et qui dominent les hommes par leur souveraineté [3]. Ailleurs, pour dire leur charme, toute la séduction de l'idylle poussinienne, où il vit sur les rivages de Ligurie, ne lui paraîtra pas de trop. Tandis que le fracas des lames secoue comme un tremblement de terre les roches de la côte, brusquement un navire aux voiles blanches surgit, tout proche, sur la mer sombre. « Il semble sorti du néant. Il glisse, taciturne, comme un fantôme. » Tout le calme et tout le silence du monde sont-ils embarqués à bord de ce navire? Ce qui est sûr, c'est que notre moi lui-même s'extériorise et voyage avec cette sereine vision. Ainsi des femmes. Elles sont ces barques fantomatiques et silencieuses, au bord desquelles nous embarquons notre rêve. Il y faut une condition, ajoutera-t-il avec un sourire, c'est qu'en effet, elles restent lointaines [4].

II. — L'Amour.

C'est une condition difficilement réalisable, croirait-on, que de rester éloigné des femmes; mais il faut précisément

---

(1) *Menschliches*, I, § 377. (W., II, 301.)
(2) *Ibid.*, II, § 274. (W., III, 140.)
(3) *Frohliche Wissenschaft*, § 70. (W., V, 101.)
(4) *Ibid.*, § 60. (W., V, 97.)

la réaliser dans l'amour et dans le mariage; et l'on ne peut comprendre le sens précis de la théorie nietzschéenne du mariage. si l'on ne se doute que l'amour est une fonction religieuse et de rêve, qui suppose le mystère et le lointain.

Il va sans dire que Nietzsche restera, dans cette analyse, le *naturaliste* que nous connaissons. Il pense que nous n'avons pas à rougir de la passion. On ne peut pas séparer, mais il faut distinguer, dans l'amour, la part des sens et la part du cœur. L'hypocrisie qui, en pareille matière, serait très féminine, n'est pas digne de l'homme. Les femmes n'aiment pas même à se représenter le fonctionnement de leur estomac. Comment oseraient-elles envisager le désir (1)? Leur instinct, qui, en s'affinant, équivaut à l'ingénuité, suffirait à les mettre en garde. Sur un point on est d'accord à ne vouloir initier aucune vierge. *Hierin sollen sie unwissend bis ins Herz hinein bleiben* (2). Le plus simple savoir déflorerait déjà leur candeur. Comment cette pudeur et cette ignorance se comporteront-elles le jour où la réalité entière de l'amour leur sera révélée? et les pires doutes ne se lèveront-ils pas dans une âme aimante, qui ne savait point le dieu si proche de la bête? C'est une énigme que Nietzsche ne se charge pas de résoudre. Son exposé révèle un analyste exercé à trouver des origines sauvages aux formes les plus hautes du sentiment : Il croit que la force de l'influence ancestrale persiste sous les conventions civilisées.

Intellectualiste convaincu, Nietzsche aura la haine de la sensualité grossière. Naturaliste conséquent, il aura de l'aversion pour l'idéalisme mensonger. Zarathoustra, plus tard, cinglera de mépris les âmes pleines de vase sen-

(1) *Morgenrothe*, posth., § 501. (W., XI, 349.)
(2) *Fröhliche Wissenschaft*, § 71. (W., V, 102.)

suelle. Cela ne veut pas dire qu'il prescrive la macération. Il veut l'innocence des sens. Il aura des métaphores admirables pour dire que la volupté peut être le feu lent où se consume la pourriture, le bois véreux de toute corruption, le remords des ascètes hypocrites; et qu'elle peut être le réconfort mérité des hommes libres et forts; le vin antique que l'on réserve et épargne comme le plus précieux; la promesse de l'avenir et sa gratitude envers le présent qui le prépare, le symbole des joies élevées et des espérances sublimes [1]. Nietzsche n'a pas déconseillé la chasteté aux hommes. Mais, comme tous les hommes très chastes, il n'y voyait pas un mérite éminent. Il pensait qu'il y a des hommes chastes par nature, et d'autres à qui il vaut mieux ne pas imposer des vertus qu'ils n'ont pas par grâce d'état. Il a cru que les artistes gagnent à vivre chastes; mais que, nécessaire à leur fécondité, la chasteté vient à eux, sans qu'ils soient allés à elle [2]. Richard Wagner, dont l'éréthisme s'emporte à de maladifs excès, lui servira souvent d'exemple, pour démontrer les fautes de tact et le fumeux mysticisme, où nous induit la contrainte hypocrite imposée à la passion.

Ce qu'il faut se garder de penser, c'est que le désir soit absent de l'amour-sentiment. Les femmes volontiers le croient. La réalité de l'amour est de ces choses qu'elles n'osent ni ne peuvent regarder en face. De là, la concentration troublée et fiévreuse de leur passion. Comment la reconnaîtraient-elles dans certaines formes de l'art, de la religion, dans de certaines nuances de la pitié, dans le dévouement même à de certaines pensées, puisqu'elles ne la reconnaissent pas toujours dans le roman senti-

---

(1) *Zarathustra*, Von den drei Bösen, § 2 (*W.*, VI, 277.)
(2) *Ibid.*, Von der Keuschheit. (*W.*, VI, 79.)

mental où se déroule leur vie ([1])? Cette faculté d'idéalisation trouble est un fait; et l'observateur n'y peut rien. Après quoi il faudra prévoir qu'elle est facilement contagieuse, comme l'esprit artiste ou la faculté religieuse dont elle tient. Nous sommes des arbres entravés dans leur croissance « par ce lierre et cette vigne qui s'attachent à nous si affectueusement » ([2]). Notre civilisation tout entière pourrait être menacée par ce parasitisme de la sentimentalité féminine. Il y a lieu, dit Nietzsche, d'étudier ce fait de symbiose ou d'inoculation. Il peut nous débiliter. Il peut amener aussi des affinements et des formes de vie nouvelles. De certaines idéalisations ont toujours ennobli les instincts d'où elles dérivent et qu'elles traduisent.

Le dionysisme des Grecs fut à coup sûr un ennoblissement de l'âme, puisqu'il leur faisait vénérer comme un dieu un instinct exaspéré parfois chez eux jusqu'à la maladie. Mais ce qui a fait de cette maladie un auxiliaire de leur civilisation, c'est la franchise avec laquelle ils entouraient d'un culte la *puissance* de cet instinct redouté ([3]). L'amour moderne ressemble à cette puissante passion grecque, comme un vaccin subtil à l'empoisonnement produit par une redoutable contagion.

Nietzsche essaie une psychologie de ce léger et court délire que les femmes nous donnent, et qui les gagne elles-mêmes avant nous. D'abord, la mémoire et la connaissance que nous avons de nous se trouvent abolies. Quel don d'illusion, en effet, ne faut-il pas pour nous croire capables de faire le bonheur d'autrui? Nous effaçons de nous et de notre passé tout ce qui ne nous flatte point. Nous composons de nous une nouvelle image

---

(1) *Morgenröthe*. posth., § 501. (*W.*, XI, 349.)
(2) *Morgenrothe*, § 503. (*W.*, IV, 331.)
(3) *Menschliches*, I, § 214. (*W.*, II, 194.)

que nous essayons de suggérer à notre partenaire, pour nous contempler dans sa pensée comme dans un miroir. Et nous osons soutenir que l'amour est désintéressé, quand il exprime une vanité expansive jusqu'à envahir l'âme de qui nous aimons (¹)? Puis, aux intervalles de réflexion, notre vanité, même satisfaite, se blesse. Nous en voulons à la bien-aimée de se contenter du peu que nous sommes, et qu'il a fallu compléter par des corrections si évidentes. A notre amour, nous mêlons ainsi, de gaîté de cœur, du mécontentement factice et des raisons de mésestime inventées de toutes pièces.

Mais, à notre tour, nous tombons dans la même erreur au sujet de notre partenaire. Délibérément, nous ignorons ses défauts. Nous croirions ne pas l'aimer, si nous prenions le parti de l'observer. Nous redoutons obscurément la désillusion qui viendra, quand nous aurons regardé de près (²). Un vaudeville exquis nous enveloppe alors de son intrigue. Nous suggérons à autrui une fausse image de nous, calquée sur l'idéal, non moins erroné, que nous nous faisons de lui. Nous feignons de croire qu'il existe de lui à nous une *égalité*, une harmonie prédestinée. Rien de moins réel. De là cette assertion si fréquente, par laquelle les amants soutiennent que « l'amour les rend égaux ». Pour peu que le manège se prolonge, on voit les deux partenaires s'égarer dans une « comédie des erreurs » plus risiblement enchevêtrée que chez Shakespeare, parce qu'ils ignorent à la fois ce qu'ils doivent imiter et ce qu'ils doivent simuler, en sorte que personne ne reconnaît plus personne : imbroglio fait à souhait pour le moraliste (³).

(¹) *Menschliches*, II, § 37. (*W.*, III, 33.)
(²) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 301. (*W.*, III, 356.)
(³) *Morgenröthe*, § 532. (*W.*, IV, 341.)

La moralité préconisée par Nietzsche en matière passionnelle, a été d'abord une vertu d'intelligence. Elle consisterait à détruire, de parti-pris, toutes les illusions. L'amant devrait empêcher l'amante de l'aimer; devrait l'humilier, la railler, se montrer à elle dans sa nature vraie. Se laisser aimer, pensait-il alors, est vulgaire. N'est-il pas immoral que nous devenions pour autrui le prétexte de mensonges qu'il forme à propos de nous? Laissons-le se forger son propre idéal. C'est empêcher la croissance morale de notre semblable que de le décevoir par les mirages d'amour (1). Inversement, nous devrions en vouloir beaucoup à ceux qui commettent l'injustice de nous distinguer. Quand nous serions réellement plus forts, plus riches que d'autres, et si l'amour apporte par lui-même un surcroît de forces, il serait plus juste d'en offrir le tribut à ceux qui souffrent de leur indigence intérieure (2). L'orgueil de Nietzsche va jusqu'à ne pas vouloir être aimé, parce que dans l'amour il voit comme un subside indiscrètement apporté à la pauvreté de l'âme. Dans la solitude volontaire où il s'est enfermé, il y a beaucoup de cet orgueil, mais aussi de cette moralité stricte, qui ne veut pas qu'on gaspille nos ressources de tendresse. La nature peut se prodiguer aveuglément. L'amour est chose humaine; et le propre de l'homme est d'organiser la vie sociale avec une parcimonie préoccupée d'extraire de toutes les énergies le rendement le plus noble et le plus grand. C'est assez qu'il s'y joigne l'inquiétude de n'y réussir presque jamais.

En amour, l'œuvre est plus malaisée qu'ailleurs, parce que l'amour reste très près de la nature primitive. Vouloir être aimé, c'est vanité. Vouloir aimer, c'est lassi-

---

(1) *Morgenrothe*, posth., § 508. (*W.*, XI, 351.)
(2) *Ibid.*, § 488. (*W.*, IV, 322.)

tude et satiété de soi, besoin de s'offrir et de s'attacher ([1]). De toute façon, on essaie de panser ses plaies propres, ou on fait un calcul d'égoïsme. L'amour, même quand, par faiblesse, il s'attache à un plus fort, essaie de dominer celui à qui il s'attache. Ainsi il faudra dire de l'amour encore qu'il est volonté de dominer, et la plus excessive, la plus injuste, la plus impatiente. La Rochefoucauld l'avait défini : « une passion de régner, une envie cachée et délicate de posséder ce que l'on aime ([2]). » Nietzsche reprend : « L'amant veut la possession exclusive de la personne désirée. Il veut un pouvoir aussi absolu sur son âme que sur son corps ([3]). » Les femmes tolèrent moins encore chez l'amant des préoccupations étrangères à elles; et dans toute pensée d'art ou de science chez celui qu'elles aiment, elles voient encore une rivale à tuer.

Rien pourtant de tout cela ne compte, dira Nietzsche plus tard, si l'amour doit créer, non de la vérité et de la moralité, mais de l'illusion et de la vie. Ce sera le seul déplacement que se permette, en mûrissant, sa croyance. Dans l'ivresse et dans le rêve, nos émotions interprètent trop librement les stimulants extérieurs d'où ils naissent. Une vision magique se substitue à la vue directe et à l'appréciation exacte du réel. Un mirage fatal se lève en nous. Qu'importe, s'il est délicat et fortifiant? Il sera délicat, si nous sommes de race délicate. Il nous rendra forts, si nous avons encore en nous des virtualités de force. Nous avons les rêves que déterminent notre sang et toute l'éducation de nos aïeux. Gardons-nous de croire que l'erreur n'ait pas son prix. Il y a des mensonges qui nous laissent plus riches et plus parfaits. On

---

([1]) *Zarathustra*, posth., §§ 573, 574. (*W.*, XII, 338.)
([2]) *La Rochefoucauld*, Réflexions morales, § 68.
([3]) *Fröhliche Wissenschaft*, § 14. (*W.*, V, 53.)

devient vertueux, quand on aime. On acquiert brusquement une âme d'innocence et de générosité. On apprend l'énergie. Même au physique, l'amour exalte la vigueur. C'est une ivresse qui décuple la résistance de tous nos nerfs, de nos artères, de nos muscles (1). Quelle est la loi de cette mystérieuse suggestion? L'amour n'a jamais connu de loi, comme le chantait l'héroïne de Bizet. La sincérité de cet aveu sauvage et la farouche expression que la musique donnait à cette fatalité irrésistible comme un sortilège, voilà ce que Nietzsche a surtout estimé dans l'opéra de *Carmen*. Dès lors quelle peut être la moralité de l'amour? Il n'est qu'une force, c'est-à-dire une souche sur laquelle la moralité se greffe; et il est une persuasive illusion. N'ayons pas l'injustice de lui demander de la vérité. La vérité et la moralité sont affaire intellectuelle et sont œuvre humaine, non naturelle. Elles ne peuvent se trouver que dans le mariage.

III. — Le Mariage.

L'amour échappe à toute loi, et le mariage est la loi. Quel rapport peut-il y avoir entre eux? Il faut tout de suite se rendre compte que, dans la pensée civilisée, ils ne peuvent répondre aux mêmes fins. Seule une sociologie évolutionniste tirera au clair la confusion aujourd'hui existante.

Si l'on conçoit bien l'origine du mariage, il paraîtra évident que le mariage n'était pas primitivement accompagné d'amour, et qu'il ne pouvait aucunement le produire. Nietzsche nous met en garde contre les hypothèses

(1) Ce sera une théorie que Nietzsche développera quand il connaîtra la thorie de l'induction psycho-motrice de Charles Féré. Ce point est à réserver pour le dernier système de Nietzsche.

solennelles [1]. Le mariage monogamique actuel a chez les hommes la même origine que chez les animaux. La rareté des femelles est cause que le mâle a défendu sa propriété, difficile à remplacer. La monogamie ne naît pas d'une limitation volontaire. On ne se contente pas d'une femme, quand on a le choix d'en avoir plusieurs. Le mâle des civilisations primitives voit dans la femme une pièce d'inventaire précieuse, qu'on se procure malaisément. Il garde jalousement la sienne, tant qu'il y a plus de compétiteurs que de femmes convoitées. De là, la force de la jalousie présente, lentement incorporée à notre moralité.

Astucieusement la femme a discerné les avantages qu'elle tirait de la monogamie. Elle a su se rendre indispensable au foyer. Elle a fortifié, dans l'intérêt de sa domination, la croyance monogamique. Comment a-t-elle pu la faire durer dans les civilisations avancées, qui sont aussi, la démographie l'atteste, celles où l'effectif des femmes est en excédent? Le fondement essentiel de la monogamie étant ruiné, ce qui la protège, c'est une tradition sacrée. Cela suffira-t-il? L'institution apparente du mariage est battue en brèche par une très large polygamie réelle [2].

Peut-être aurait-elle résisté davantage, sans la confusion fatale qui enlève au mariage le reste de sa respectabilité. Notre mariage se complique d'amour, et dès lors il est caduc; ou il se complique, chez l'homme, de calculs de dot, chez la femme, de calculs de situation; et il en est plus immonde. Il est trop évident qu'aucun mariage d'amour ne peut durer. Œuvre du besoin ou de l'erreur, comment survivrait-il, une fois le besoin satisfait et l'erreur dissipée par l'expérience? Nietzsche pousse donc le paradoxe jusqu'à prétendre interdire les mariages

---

(1) *Fröhliche Wissenschaft*, posth., § 399. (*W.*, XII, 186.)
(2) *Menschliches*, posth., § 410. (*W.*, XI, 129.)

d'amour. Il se lamente sur l'inimaginable imprudence des gens qui ne s'épousent que parce qu'ils s'aiment. On voit des hommes très dignes épouser des folles; des saints s'unir à des oies; des héros de la vérité aller conquérir « de petits mensonges parés qu'ils appellent leurs femmes [1]. » C'est ce qui n'arriverait pas, si les uns et les autres consentaient à s'informer, et s'ils se méfiaient d'aimer. Mais ils préfèrent agir à l'aveugle, et les plus malins encore achètent chat en poche, quand ils prennent femme.

Le spectacle du ménage contemporain confirme donc ce que la psychologie de l'amour faisait prévoir. Un choix trop prompt et trop passionné empêche de subsister jusqu'à l'amitié entre époux après quelques années [2]. Les femmes sont faites pour être admirées de loin. A coup sûr l'intimité de l'homme aussi a ses inconvénients. Comment une cohabitation où l'on peut tout se permettre ne finirait-elle pas dans la bassesse? L'intimité totale et durable avec autrui ne devrait être permise qu'aux plus achevés d'entre nous. Elle devrait s'accorder comme une couronne et comme une récompense, à ceux qu'on a vus victorieux dans toutes les épreuves de l'ascension lente vers la moralité parfaite [3].

Qui pourtant souffre davantage du mariage? L'épaisseur extérieure de son compagnon fait quelquefois souffrir la femme. Combien davantage la vulgarité morale de la femme fait-elle souffrir le mari? Il n'y a guère d'homme qui ne s'abaisse un peu par son mariage, tandis que presque toutes les femmes s'élèvent un peu, par le leur. Elles intriguent obscurément contre la hauteur d'âme de leurs

---

(1) *Zarathustra*, Von Kind und Ehe. (*W.*, VI, 103.)
(2) *Menschliches*, posth., § 414. (*W.*, XI, 130.)
(3) *Morgenröthe*, posth., § 509. (*W.*, XI, 352.)

maris. Une pensée sérieuse entraîne forcément des sacrifices. Elle exige une vie de modestie ou de souffrance; et rien ne prouve mieux la vocation grave et la destinée supérieure que le choix d'une telle vie. Les femmes tuent cette âme haute, au profit du bien-être immédiat, et de l'aisance sans douleur [1]. Honorent-elles leur mari, ce sera encore par estime de l'opinion publique, et parce qu'elles espèrent par là briller. Les plus ambitieuses stimuleront l'effort de leur compagnon, pour qu'il conquière plus vite un succès flatteur, acheté nécessairement par des compromissions de conscience. Les femmes entravent donc la pensée désintéressée, ou la corrompent [2].

Sans doute, il arrive que le martyre domestique soit un auxiliaire précieux du génie. Xanthippe, que Socrate n'aurait pas eu le courage d'épouser, s'il l'avait mieux connue, eut cependant ce mérite de lui rendre le foyer intolérable. Socrate, à cause d'elle, a dû vivre dans la rue, devenir le philosophe du carrefour. Il apprit de sa femme la dialectique irritante et tenace qui fit de lui « le taon posé par un dieu sur le col de cette belle cavale d'Athènes, pour l'empêcher de demeurer en repos » [3]. Mais que d'énergie perdue aussi! Et combien d'hommes éminents qui boivent la ciguë avant l'âge! Car il y a plus d'une sorte de ciguë. Mais pour l'infinie majorité, le mariage est misère et inconvenance. (*Im Grossen und Ganzen etwas Erbärmliches und Unschickliches* [4].

Indigence des âmes à deux! Immondice des âmes à deux! Pitoyable bien-être à deux!

---

(1) *Menschliches*, I, § 434. (*W.*, II, 320.)
(2) *Ibid.*, I, § 435. (*W.*, II, 320.)
(3) *Ibid.*, I, § 433. (*W.*, II, 319.)
(4) *Wille zur Macht*, § 732. (*W.*, XII, 182.)

Ce sera la longue lamentation de Zarathoustra. Tout est accident vulgaire dans les faits qui animent le mariage présent. Il est intolérable en lui-même. Le mensonge est au fond ; et il nous fait une race qui dégénère. Comment l'épurer, et quel sacrement trouver, puisque le sacrement religieux n'a pas tiré le mariage de la misère de cœur où nous le voyons?

Pour Nietzsche, le mariage est toujours chose rationnelle. Mais une pensée religieuse doit planer sur lui : c'est le souci de la race future. L'idée transformiste se pénètre de pathétique grave, parce qu'elle porte en elle toute l'espérance humaine. Le mariage de l'homme et de la femme doit avoir, par des raisons naturelles, toutes les apparences de la « finalité », au sens de Wilhelm Roux : il doit faire *durer* l'espèce et l'*améliorer* en qualité. Il doit offrir l'exemple le plus haut d'une prévision qui gouverne les moyens mis à notre disposition par le mécanisme naturel.

Rien de tel dans le mariage présent. Les calculs n'y font pas défaut : funestes à l'amour, on l'a vu, et plus funestes à la sélection. Le mariage d'amour, sur lequel Schopenhauer comptait, parce qu'il nous attribuait une puissante divination de ce qui nous complète, est pire, parce qu'il nous aveugle. Les hommes d'esprit n'ont-ils pas communément du goût pour de niaises filles du peuple? Un Faust, chez nous, ne s'éprendra-t-il pas toujours d'une Marguerite (1)? Décadence de goût, dont la race forcément a pâti. Les enfants issus de ces unions occasionnelles, et qui en sont les témoins attristés, mais aussi les boucs émissaires, comment ne seraient-ils pas médiocres (2)? Quels sont les fils qui n'ont pas lieu de maudire leurs parents ou d'en pleurer? On reconnaît, disait

(1) *Zarathustra*, posth., § 581. (*W.*, XII, 340.)
(2) *Morgenröthe*, § 151. (*W.*, IV, 157.)

Aristote, la progéniture des génies à la fréquence des cas de folie ; la descendance des héros du bien à sa fréquente sottise ([1]). Nul ne se rend compte que la robustesse et la liberté de l'esprit, comme la beauté vigoureuse du corps, nécessitent une longue sélection. La théorie du mariage, dans Nietzsche, établit une morale transformiste, pour laquelle il réclame les sanctions du droit.

Sa sévérité paradoxale rappelle Platon. Il voudrait dissoudre les mariages où le premier enfant se trouve mal venu ([2]). Il ôterait à la plupart des hommes le droit de faire souche. A quoi peut mener l'union des imbéciles avec des oies, des miséreux avec des guenons rachitiques? Croit-on souhaitable la multiplication de la populace des grandes cités? Procurons à notre prolétariat des courtisanes et des amours stériles : ce sera plus judicieux ([3]). La réflexion la plus urgente qui s'impose concerne la transmission par l'hérédité des qualités sur lesquelles repose la civilisation. La fin à nous proposer ne fait pas de doute : il faut mettre au monde des hommes supérieurs à nous et plus libres que nous, disent les carnets de Nietzsche à l'époque des *Choses humaines, trop humaines* ([4]). Plus tard, il enseignera à la femme, comme le vœu le plus profond qu'elle puisse former, cette espérance messianique : « Puissé-je enfanter le Surhumain! » Il définira le mariage : « La volonté de créer à deux l'être *un* qui vaudra mieux que ceux qui l'ont engendré. » Il sied que l'homme aime dans la femme un joyau qui brille des feux de l'avenir ([5]).

([1]) *Ibid.*, § 246. (*W.*, IV, 229.)
([2]) *Fröhliche Wissenschaft*, posth., § 402. (*W.*, XII, 187.)
([3]) *Morgenröthe*, posth., § 510. (*W.*, XI, 353.)
([4]) *Menschliches*, posth. § 418. (*W.*, XI, 131.)
([5]) *Zarathustra*, Von alten und jungen Weiblein. (*W.*, VI, 96); — Von Kind und Ehe. (*W.*, VI, 103.)

Il l'aimera donc, mais d'un amour éclairé par la raison. Son enthousiasme sera celui qui s'attache à une grande œuvre. Les Grecs seuls ont eu ce pathétique, étranger à notre culte trop tendre et trop respectueux de la femme (1). La noblesse féodale, qui a créé ce culte, s'est du moins conservée vigoureuse et de grand esprit, par une entente du mariage où ne prédominait ni l'*amour-passion* ni *l'amour physique* (2). Ravivons ce sentiment qui, dans le mariage, envisage surtout le devoir envers la race. Interdisons que le droit de progéniture appartienne à tout venant (3). Mais à quels hommes l'accorder ? Nietzsche hésite à peine. Il l'accorde à tous ceux qui sentent leur insuffisance et aspirent à la hauteur de l'*intelligence* et du *cœur*. Nulle tendance, qui, transmise par l'hérédité et fortifiée par l'éducation, soit plus apte à créer une race plus *libre* (4). Le privilège de disposer de la race future ne saurait appartenir qu'à une élite comme une suprême récompense. Ce qui nous avertit, c'est que, dans le présent désarroi, les hommes les meilleurs sont issus de pères courageux et belliqueux. Pour des hommes exceptionnels, la monogamie devrait subir des infractions motivées par l'intérêt social. Des hommes supérieurs devraient avoir l'occasion de s'unir à plusieurs femmes ; et des femmes d'élite devraient avoir des fils de plus d'un mari, si tel est l'intérêt grave de la race (5). La bassesse de l'âme, la préoccupation mercantile, la mauvaise santé devraient seuls entraîner l'interdiction. Des procès-ver-

(1) *Fröhliche Wissenschaft*, posth., § 418. (*W.*, XII, 196.)
(2) *Morgenröthe*, posth., § 505. (*W.*, XI, 350.)
(3) A l'époque de l'*Umwertung*, il dira : « Je voudrais que l'on parlât d'un *droit* au mariage et qu'on octroyât ce droit rarement : mais *dans* le mariage, il n'y a que des devoirs, et pas de droits. » C'est la parole la plus sévèrement morale qui ait été dite sur le mariage.
(4) *Ibid.*, posth., § 417. (*W.*, XI, 131.)
(5) *Fröhliche Wissenschaft*, posth., §§ 402, 403. (*W.*, XII, 187, 188.)

baux médicaux, relatant l'histoire physiologique des familles, garantiraient la sélection rationnelle. Des hommes de confiance, délégués par les communes, garantiraient la qualité morale des conjoints. Tous les mariages ne seraient pas durables. La mauvaise qualité de la descendance serait une cause de divorce. Des mariages se concluraient pour le délai de quelques mois ou de quelques années, avec des garanties civiles pour les enfants. Des privilèges spéciaux récompenseraient les mariages féconds d'une progéniture vigoureuse. Les célibataires seraient imposés fortement, alors même que leur célibat serait obligatoire [1]. En Grèce, la famille et la cité obligeaient les parents à exposer les enfants mal venus. Chez Nietzsche comme chez Platon, la cité veillerait à ce que les mariages pussent donner les meilleures garanties d'une sélection heureuse ; et cette sélection est celle qui nous mènera à l'humanité surhumaine.

On serait curieux de savoir la part faite au philosophe dans cette répartition du bonheur et du devoir. Nietzsche a fait cette part minime. Le philosophe préférera la solitude, parce qu'il s'absorbera dans sa pensée. Il n'aimera guère, parce qu'il est peu capable d'illusion. La chasteté sera son lot, parce qu'elle est l' « hygiène du génie ». S'il faut n'aimer dans la femme que l'humanité future qui peut sortir d'elle, où le philosophe trouvera-t-il une épouse comparable à l'idée pure qui est sa compagne? A en juger par l'espèce mesquine des femmes d'à présent, quel philosophe voudra s'en encombrer? Ce serait mettre un épais torchon de cuisine sur le télescope qui doit découvrir les étoiles lointaines [2]. Le philosophe ressemble à ces oiseaux auxquels les Anciens

---

(1) *Umwertung*, fragm. posth., § 518. (*W.*, XIV, 248.)
(2) *Menschliches*, I, § 436. (*W.*, II, 321.)

demandaient le secret de l'avenir : ces oiseaux volent seuls [1]. Il hait la règle, et les femmes sont la coutume impérieuse. Il est impatient même de cette sollicitude maternelle, qui l'entoure de soins trop douillets, et de la tendresse qui ôte de son chemin toutes les pierres de la route. A la respectabilité et à l'aisance trop douce il préfère la maladie, l'inconfort, la gêne, le vent des grands chemins, la vie irrégulière, un peu douteuse, un peu coupable [2]. Il y a un peu de bohême aventureuse dans la démarche du Voyageur qui explore les contrées inconnues de l'esprit.

---

(1) *Menschliches*, I, § 426. (W., II, 317.)
(2) *Ibid.*, I, § 427. (W., II, 317-318.)



LIVRE TROISIÈME

La Civilisation des Libres Esprits.

L'idée que se fait Nietzsche de la civilisation est l'aboutissement extrême de son transformisme néo-lamarckien. Il voit dans la civilisation l'ensemble des faits qui assurent une adaptation meilleure de l'humanité au milieu où elle vit. Cette adaptation a lieu, pour les collectivités humaines, comme pour tous les vivants : 1° par une orientation que précise une comparaison sans cesse élargie des faits observés ; 2° par une spécialisation croissante des forces qui assurent notre emprise sur le milieu. Or, la connaissance que nous avons des civilisations diverses du passé et de notre temps est, elle-même, une comparaison élargie, et rend ainsi possible une action plus efficace. La théorie de la civilisation se révèle donc utile à la pratique et commence cette pratique.

Cette théorie devra s'établir par une enquête historique sur le destin des sociétés révolues et vivantes. Il apparaît vite qu'une civilisation est chose relative. Il y a des sociétés complexes et des sociétés simples. En toutes, les qualités s'acquièrent par des défauts peut-être équivalents. Comment établir une échelle de comparaison ? Dans l'action, il ne suffit pas de constater et de décrire, il faut préférer. Nietzsche a varié sur le critère qu'il a proposé. Cette instabilité prouve que déjà le système, sous la pression de faits nouveaux dont il se grossit, se disjoint et nécessitera, plus tard, un nouvel effort pour lier la gerbe.

Le premier symptôme qui, selon Nietzsche, atteste

la supériorité d'une civilisation, est intellectuel. Une civilisation de haute qualité se reconnaît à ce qu'elle estime, plus haut que les illusions séduisantes de la métaphysique et de l'art, les vérités méthodiquement acquises de la raison, fussent-elles de la plus grande simplicité. Elle a le courage de s'en tenir à ces vérités ternes et petites, mais durables et certaines. Il y a une abstinence virile, une grande et sévère possession de soi à professer ce goût pour les vérités bien établies (1). Cette qualité prouve qu'on a passé comme dans un nouveau climat de l'âme. Ce n'est pas par hasard que Nietzsche a recours à ces métaphores climatériques. Elles fortifient en lui et font passer en nous la préoccupation qui considère les destinées d'une civilisation comme un fait d'adaptation. Il lui arrive de poursuivre son image, en poète. Les périodes de la civilisation se succèdent, comme, sur le globe, se juxtaposent les zones. Les civilisations anciennes, d'où nous sortons, apparaissent comme un climat tropical. Elles étaient abondantes et terribles, riches d'antithèses violentes, de couleurs crues et de ténèbres profondes. Des orages brusques y déchiraient un instant le mystère aussitôt refermé. Les passions fortes qui y circulaient, y périssaient aussi sous l'enlacement de métaphysiques mortelles, comme des fauves égorgés par des reptiles monstrueux (2). Rien de pareil ne se passera plus dans la civilisation nouvelle où déjà nous entrons, sous notre ciel où la lumière se tamise, et dans notre pure et froide atmosphère.

Nous sommes moins artistes et moins métaphysiciens. Mais nous sommes débarrassés aussi des cauchemars d'une imagination surexcitée. Nous ne sommes plus

---

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 3. (*W.*, II, 19.)
(2) *Ibid.*, I, § 236. (*W.*, II, 223.)

les victimes des mêmes superstitions-vampires. Le refroidissement de tout le climat de l'esprit fait que les mots mêmes du langage magnifique d'autrefois, dégonflés aujourd'hui de la sève violente du sentiment ancien, gisent comme des végétaux inertes et fanés. Le progrès consiste dans une simplification, une tenue plus sévère, une tonification qui vient d'une réflexion plus forte (1). L'enthousiasme de la science, le goût de la vérité énoncée en termes simples et doux, la haine de l'effet, voilà les traits de l'âge où nous entrons. Ils n'ont appartenu au même degré qu'à la Renaissance, et ils présagent une Renaissance nouvelle.

Mais à peine Nietzsche a-t-il formulé sa profession de foi intellectualiste, qu'un scrupule le prend, issu d'une constatation fréquemment renouvelée dans les livres de Renan. Il peut y avoir péril biologique à développer trop l'intelligence. Par elle, tout vivant et toute civilisation se débilitent. Carthage a succombé à une Rome encore à demi barbare. La civilisation arabe, si raffinée, a péri sous la massue brutale des Francs et des Castillans. La France de 1870 a été vaincue par un peuple plus robuste et moins intelligent. Nietzsche s'interroge sur les causes qui de l'intelligence, destinée à assurer notre adaptation meilleure, font un danger dont on peut mourir (2). De ces causes, il en découvre trois.

1° La culture intellectuelle épuise les forces nerveuses à ce point que, dans toute l'Europe, mais davantage dans les pays de vieille civilisation, les classes dirigeantes sont névrosées.

2° L'*énergie* est un privilège des civilisations inférieures. Et il faut bien se définir l'énergie. Elle ne con-

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 195. (*W.*, II, 184.)
(2) *Morgenröthe*, posth., §§ 513, 515. (*W.*, XI, 354.)

siste pas, comme le croient beaucoup d'Allemands, en une vigueur musculaire plus grande. L'énergie consiste en une corrélation entre nos *jugements* et le mécanisme intérieur qui déclenche pour aboutir à des actes matériels. S'il y a corrélation très étroite, si les jugements, les croyances, les évaluations s'imposent avec constance et avec soudaineté, et si un sentiment violent et naïf se joint à ces jugements, le déclenchement intérieur sera brusque. Toutes les forces de l'homme seront instantanément au service de sa croyance blessée ou sollicitée. Un tel homme est réputé énergique. Dans une nation peu différenciée, où beaucoup d'hommes auront en commun les mêmes croyances, des sollicitations identiques amèneneront l'explosion simultanée des tendances en actes. Une poussée prodigieuse et spontanée lancera ce peuple dans le sens de sa croyance. Il sera, lui aussi, réputé énergique, au lieu qu'il obéit seulement à des mobiles moins variés, et que les hommes y diffèrent moins entre eux que dans un peuple plus intelligent. La richesse de leur vie intérieure rendra plus difficile la décision à des hommes plus cultivés. La diversité des intelligences, dans une nation cultivée, rend plus malaisé l'effort concerté de tous [1].

3° C'est une nouvelle façon de décrire, par le dedans, le même fait que de dire, avec Nietzsche, qu'une civilisation raffinée est imaginative et se contente des apparences de la force, quand des peuples primitifs en revendiquent la réalité. Car cette inertie, qui se contente de satisfactions imaginaires, révèle la lutte intérieure des mobiles rivaux. C'est leur multiplicité, et non leur faiblesse, qui les empêche de se traduire en actes. Pourtant, sans cette dégénérescence, il n'y aurait pas de progrès de l'espèce humaine. S'il n'y avait physiquement

---

[1] *Morgenröthe*, posth., § 514. (*W.*, XI, 354.)

que l'énergie, l'intégrité robuste des nerfs ; s'il n'y avait, moralement, que la certitude simple des croyances invariables ; s'il n'y avait, socialement, que le sentiment qui n'a jamais failli, la moralité solide et grégaire où repose la durée des sociétés, l'inintelligence aussi irait en croissant. Le danger que fait courir au groupe social une pensée trop raffinée, c'est d'en menacer la stabilité. L'intelligence dissout et volatilise. Mais tout dans la vie humaine doit-il prévoir la durée ? Le pessimisme de Nietzsche, depuis sa première philosophie, refuse de reconnaître la durée pour la seule raison de vivre, ou même pour la principale. C'est pour durer que les sociétés humaines ont créé l'État. Aussi l'État se désintéresse-t-il de l'intelligence. Au contraire, la civilisation, qui n'est pas l'État, exige que le type humain, non seulement se maintienne, mais se parachève. L'intelligence y est nécessaire. C'est par l'intelligence que le changement se produit dans le corps social. L'intelligence seule, impure d'abord et imaginative, ensuite épurée et rationnelle, a la souplesse qui modifie les habitudes et les sentiments traditionnels. Sans doute, cette mobilité rend les hommes d'intelligence peu sûrs. Ils sont moins attachés que les primitifs au sentiment social. Et comme ils sont aussi corporellement débiles, on peut affirmer que le progrès de la culture individuelle et de la culture sociale est lié à un affaiblissement.

Cet antagonisme entre ce qui assure la durée des institutions humaines et ce qui garantit le progrès de la civilisation intellectuelle, ne peut se terminer que par un compromis. Il faut asseoir la robustesse durable et la stabilité par une *foi* qui noue ensemble les énergies individuelles et sociales. Il faut assurer le progrès par la *mobilité de la pensée*, et accepter une sorte de dégénérescence sans laquelle ni la délicatesse, ni la liberté de l'esprit ne sont pos-

sibles[1]. La culture intellectuelle peut se comparer à un virus qui s'inocule par une blessure. Elle vaccine contre bien des maux l'organisme social qui l'a reçue. Mais il ne faut pratiquer sur lui cette vaccine empoisonnée que le jour où sa résistance suffit à la supporter.

On conçoit ainsi que le critère intellectualiste dont usait Nietzsche pour juger les civilisations, fasse lentement place, dans sa pensée, à un critère biologique. Une civilisation très intellectuelle pourrait déjà être atteinte de décrépitude. Et le savoir, qui risque de la débiliter davantage, tant qu'il a lui-même une action forte, peut perdre de son action. Nous en sommes mauvais juges, aujourd'hui que la science, toute fraîche, a gardé encore toute sa virulence nocive ou bienfaisante. Un jour viendra où elle sera vieille, évaporée, comparable à une culture bacillaire inefficace à force de dilution [2]. Alors, ce sera l'infection nouvelle par les chimères religieuses et métaphysiques. Ce sera le recul de toute cette besogne d'hygiène mentale que le savoir a rendue possible; et il faudra la reprendre, sans que nous soyons sûrs que nous en gardions la force, après l'invasion des germes invisibles.

Nietzsche juge alors que la civilisation supérieure est celle qui, au savoir, joint la passion. Car la passion fournit comme le sang et la force du corps social ; mais, sans le savoir, ce sang et cette force seraient viciés jusqu'au dernier globule. Il faut que nous ayons en toutes choses, et même dans les quotidiennes, une passion ardente et haute; mais il la faut épurée; et le savoir seul l'épure. Voici donc que provisoirement la philosophie intellectualiste de Nietzsche décide que le savoir ne vaut pas par lui-même,

---

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 224. (*W.*, II, 211 sq.)
(2) *Ibid.*, I, § 251. (*W.*, II, 236.)

mais décèle ce qui vaut. Il n'est qu'un réactif, une teinture qui révèle et qui tue les germes morbides ; un liquide de décantation où se déposent les impuretés. Le savoir ne vit pas ; il se met au service de la vie. Mais la vie a besoin d'incorporer tout le savoir présent pour en être plus forte (1).

Il apparaît aussi que le progrès ne se poursuit pas par un mouvement unique et linéaire. Il s'accompagne de réactions nécessaires. Des hommes rudes et violents peuvent ramener brusquement un âge que la pensée semblait avoir dépassé. Cela prouve que la civilisation moderne, ensemencée par des hommes de pensée, a eu une éclosion prématurée. La liberté de l'esprit, dont il y eut tant de promesses au XVIe siècle, ne put naître à cette époque. Les pousses délicates et incertaines périrent, comme un printemps précoce par une nuit de gel. La Réforme de Luther est à concevoir comme la protestation des retardataires (2). Ils se scandalisèrent de la vie religieuse tout extérieure du haut clergé cultivé. Avec une opiniâtreté paysanne, ils rejetèrent les hommes dans le fanatisme ancien ; et, comme ils menaçaient l'Église dans sa puissance sociale, ils obligèrent le catholicisme aussi à se réformer et à se refaire une foi, quand son incrédulité était devenue si admirable. Le progrès des sciences en fut retardé pour trois siècles. La fusion de l'esprit antique et de l'esprit moderne, qui avait été la grande tâche de la Renaissance, ne put être menée à bonne fin (3).

C'est un mal irréparable. Il faut s'en prendre au crâne épais de Luther. Pour la première philosophie de Nietzsche, le criminel qui égorgea la civilisation grecque,

---

(1) *Morgenröthe*, posth., § 212. (*W.*, XI, 246.)
(2) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 26. (*W.*, II, 44.)
(3) *Ibid.*, I, § 237. (*W.*, II, 224.)

avait été l'intellectualiste Socrate. Le nouveau voltairianisme nietzschéen devait tenir un fumeux mystique pour responsable des malfaçons qui ont enrayé la naissante évolution moderne. Il a désigné ce moine allemand passionné, qui tenait la raison pour une « catin ». Mais à quoi bon déplorer le mal ? Considérons que le mal est nécessaire à la civilisation. Il a fallu de terribles énergies pour la rendre possible, et les forces sauvages n'ont pu se discipliner qu'à la longue [1]. Toutefois, ces forces existaient et duraient même sans discipline, tandis que la discipline n'a pas de raison d'être sans la force qu'elle dompte. Il n'y a donc pas d'intellectualité sans la vie, qu'elle éclaire et guide, et qu'il faut avant tout ménager.

Le savoir mesure le *progrès* de cette vie ; et même on ne peut définir le progrès qu'en fonction du savoir. Le progrès atteste la part efficace du savoir dans l'élaboration d'une civilisation nouvelle. Tout le savoir n'est pas efficace, et de certaines forces se montrent efficaces en dehors du

---

[1] Nietzsche a de magnifiques métaphores pour rendre la même idée. Les énergies primitives sont les architectes cyclopéens de la civilisation, comme les plus terribles des glaciers, en creusant la montagne, ont édifié les parois de ces vallées riantes et arrosées de ruisseaux, que nous habitons. (*Menschliches*, I, § 246. — *W.*, II, 231.) — Une civilisation est une besogne délicate et périlleuse comme la fonte d'une cloche. Le moule en est fait de matériaux grossiers : il y entre l'argile lourde des passions, des erreurs métaphysiques, de la violence, de l'égoïsme individuel, de la piraterie collective. Au dedans, se prend peu à peu la matière précieuse et sonore : les habitudes nobles de l'âme se figent et prennent de la consistance. Quand sera-ce le moment de briser le moule ? Qu'on le brise trop tôt, ce sera toute la fonte violente qu'il faudra recommencer. (*Menschliches*, I, § 245. — *W.*, II, 231.) L'œuvre de la civilisation ressemble à cette statue de Persée que fondit Benvenuto Cellini. La masse de bronze fluide faillit ne pas suffire. Le sculpteur y jeta des vases de toute sorte, nobles et vulgaires. Ainsi le génie de la civilisation jette dans la matière en fusion des sociétés humaines, les erreurs, les vices, les espérances et les chimères, le métal pur ou impur, pourvu que la statue de l'humanité se dresse un jour, triomphante. (*Menschliches*, I, § 258. — *W.*, II, 240.) — Le génie de la civilisation se compare à un centaure, homme et bête, et, avec des ailes d'ange, par surcroît. (*Ibid.*, I, § 241. — *W.*, II, 227.) — Ces métaphores éclatantes ont le tort de faire oublier la pensée biologique de Nietzsche.

savoir. Mais il n'y a pas de civilisation qui ne puisse se définir par une extension de l'intelligence informée.

C'est là un grave résultat. Les civilisations anciennes ont évolué de longs siècles presque inconsciemment. Les romantiques, les théoriciens du *Volksgeist* ont admiré cette inconscience; et Nietzsche, au temps où il wagnérisait, avait été au nombre de ces admirateurs. Après 1876, Nietzsche pense qu'il n'existe rien de pareil à cet instinct collectif des peuples, que les romantiques se figuraient guidé par la Providence. C'est l'homme qui doit prendre délibérément en mains le gouvernement du globe. La Providence qui décide des destinées de la civilisation, c'est l'intelligence humaine, disciplinant les énergies naturelles (1). Cette évolution n'est pas abandonnée à un libre arbitre capricieux; mais elle n'est pas enfermée dans un déterminisme oppressif. Une raison inventive peut affranchir les peuples comme les hommes; et son intervention n'est pas vaine. Elle peut assigner les conditions de la croissance de l'homme et de son éducation. L'œuvre de comparaison et d'orientation, qui est celle de toute adaptation vivante, prend, pour la première fois, une ampleur « œcuménique ». Elle devra prescrire à l'humanité des fins universelles.

Jamais les conditions d'une pareille universalité n'avaient été définies; et la définition en est plus difficile que n'imaginait Kant. Par quelle conduite l'homme peut-il le mieux servir la collectivité? C'est une vue naïve que de demander à chacun de nous les actes que nous croyons généralisables avec avantage. Peut-être l'intérêt de la collectivité exige-t-il des conduites individuelles très différentes et une grande « polyphonie d'efforts ». Il se peut que de certaines catégories d'hommes, des zones entières

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 245. (*W.*, II, 231.)

et des périodes d'humanité aient besoin d'une moralité diamétralement contraire à celle qui fut la loi d'autres périodes et d'autres groupements humains [1]. L'activité concertée des hommes en vue d'une civilisation plus haute sera désormais, en chacun d'eux, un choix réfléchi entre plusieurs disciplines morales, plusieurs synthèses de sentiment, plusieurs catégories d'institutions, tandis qu'autrefois la moralité, les sentiments collectifs et les institutions résultaient d'habitudes longuement accumulées. Nous serons aidés dans ce choix conscient par la connaissance acquise des civilisations passées, et par cette sensibilité aussi qui s'est généralisée parmi nous, et qui nous permet de revivre en imagination les mœurs, les croyances, les émotions d'une foule de peuples [2].

Cette sensibilité éclairée équivaut à une sorte de génie créateur, mais qui serait collectif. Il consiste en l'art d'agencer, par réflexion et avec un tact très affiné, les moyens d'action que nous suggèrent les nécessités présentes. Le génie individuel, auquel avait cru Nietzsche au temps de sa croyance schopenhauérienne, était comme un souvenir vivant et cohérent, recueilli dans une mémoire impersonnelle et dans le vouloir collectif de l'humanité. Quelques âmes d'élite participaient seules à cette grande pensée impersonnelle. Nietzsche pense désormais qu'il s'élabore sans doute un souvenir cohérent et vivant des expériences de l'humanité, et une conscience grandissante des rapports séculaires qui existent entre la nature et l'esprit, entre l'animal et l'homme, entre le physique et le moral. Mais cette chaîne de souvenirs, il faut l'établir. Cette conscience, il faut la créer. On n'imagine pas d'œuvre plus grande que cette généralisation de l'esprit historique.

---

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, § I, 25. (*W.*, II, 42.)
(2) *Ibid.*, I, § 23. (*W.*, II, 40.)

Au terme, ce réveil de toutes les pensées du passé dans une pensée sociale vivante, faite de toutes les pensées individuelles, équivaudrait à une conscience nouvelle que l'univers prendrait de lui-même. Elle serait, selon la pensée de Renan, une reviviscence créatrice du passé universel. Ce serait là le génie véritable; et il n'appartiendrait qu'à l'humanité, formée de toutes les consciences individuelles dont elle se compose [1].

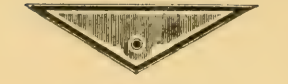
Cette conscience de l'univers n'est pas réalisée. Mais on peut y travailler. L'une des principales vérités auxquelles dès maintenant elle s'élève par la pensée humaine, c'est que la passion et l'illusion sont nécessaires à la vie de la pensée, comme une matière sur laquelle cette pensée travaille. Le critère biologique de la valeur des civilisations consistera à estimer dans toute institution, dans toute moralité, dans toute émotion, dans toute forme d'art ou de philosophie, à la fois ce qu'elles apportent de *passion* et ce qu'elles apportent de *clarté intellectuelle.* Car il faut la passion pour alimenter la culture; et il faut l'intelligence pour l'organiser.

Pour juger des destinées de la civilisation à venir, il faut appliquer ce critère à notre civilisation présente. On verra aisément, selon Nietzsche, qu'elle est trop passionnée, et non trop intellectuelle. Elle souffre d'une excessive irritabilité; elle est surmenée par des émotions effrénées. Elle reste, par ailleurs, enfoncée dans la barbarie de plus d'un sentiment attardé et de plus d'un fanatisme grégaire. Il faut calmer à la fois cette sensibilité trop affinée et cette sensibilité trop lourde. La critique à laquelle Nietzsche se livre du régime politique et social des nations d'aujourd'hui, a pour objet de découvrir cette hygiène sociale nouvelle. Sa recherche se propose d'exa-

---

[1] *Menschliches, Allzumenschliches*, II, § 185. (*W.*, III, 100.)

miner : 1° L'évolution politique des États; la psychologie des dirigeants préposés à la destinée des nations; les crises que l'État moderne a subies, depuis qu'il y a une démocratie; 2° l'évolution imminente du régime social, que la crise démocratique entraîne, et d'où naîtra seule la civilisation nouvelle.



CHAPITRE PREMIER

L'ÉVOLUTION DE LA VIE POLITIQUE

La pensée de Nietzsche, dans sa période voltairienne, se montre résolument hostile à toute illusion humanitaire. Les institutions de l'homme, comme les formes de la moralité, sont d'origine humble. Mais Nietzsche estime que le romantisme allemand a fait trop petite la part de l'intelligence dans la genèse de ces institutions. En ce qui touche l'État, ne soyons pas dupes. La vérité sur son origine est dure à entendre. Ne croyons pas pour cela que l'État ne soit pas une œuvre d'intelligence. Schopenhauer, en qui nous devons admirer un esprit voltairien très lucide, dès qu'il cesse de contempler l'humanité supérieure pour descendre à l'analyse de l'humanité vulgaire, se montre ici d'une convaincante précision.

L'État est une institution de sécurité. Mais le droit qu'il crée par besoin de sécurité, n'est qu'une entrave mise par la force aux fantaisies agressives des forcenés. Les hommes dont on se sert pour cette œuvre de défense, sont de la qualité exacte des hommes dont il y a lieu de se défendre. Mais ce sont des hommes autrement utilisés. Une société naissante a besoin de se protéger contre les bandits du dehors et du dedans. Son œuvre laborieuse ne peut se poursuivre que si elle n'est pas livrée à des déprédations quotidiennes. Si on a affaire à des bandits isolés, on essaiera de les traquer et de les extirper d'un coup.

Mais peut-être s'agit-il d'un chef puissant, suivi d'acolytes armés comme lui, et avides. Pour lui tenir tête, on louera à gages un autre brigand. Aussi bien ce second larron trouvera-t-il toujours moyen de vivre en parasite sur la société. Faut-il lutter contre deux chefs de bande qui peut-être se coaliseront? Mieux vaut en acheter un par des tributs et des dons, et les tenir en échec l'un par l'autre [1]. On organise le banditisme de la défense. On tâche de réunir autant de forces que l'intrus armé qui ravageait les récoltes et détroussait le commerce. On lui offre un traité de paix, une fois qu'il vous sait redoutable; et il l'acceptera par élémentaire prudence.

Toute amitié vient de cette égalité de puissance. En tout droit public, la force est latente, dès l'origine, et elle n'en disparaîtra plus. Les contrats sont dictés par une prudence préoccupée d'éviter des ravages inutiles et l'inutile effusion de sang; mais c'est la force qui les étaie. Ils durent autant que cette force, et ils fléchissent quand l'équilibre des forces change. Bismarck n'aurait pas mieux dit, ni Spinoza, ni Machiavel : or, ils ont dit vrai. Peut-être arrivera-t-il qu'un des contractants soit à jamais le plus faible. Il se soumettra, plutôt que de périr. Mais la soumission est encore un état de droit. La sagesse du plus fort alors sera elle-même conseillère de ménagements envers le vaincu. Il vaut mieux utiliser les forces de l'ennemi terrassé que les gaspiller.

Les conditions de droit sont des moyens provisoires que la prudence conseille; ce ne sont pas des fins en soi [2].

Si enveloppées que s'offrent à nous les origines des institutions, Nietzsche les croit donc rationnelles. Un

---

(1) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 22. (*W.*, III, 207.)
(2) *Ibid.*, § 26. (*W.*, III, 213.) V. *La Maturité de Nietzsche*, chap. MACHIAVEL.

compromis réfléchi entre des forces, voilà le fond de toute tradition de droit. La philosophie française du contrat social l'avait affirmé ; et avant elle, Spinoza et Hobbes ; et, avant ces derniers, les sophistes grecs. L'école romantique a beau alléguer que toutes les fois que des hommes vivent ensemble, et si loin que l'histoire remonte, on trouve que ces hommes ont un droit fixé. A coup sûr les faits essentiels qui ont décidé de la civilisation se sont passés en des âges que la connaissance historique n'atteint pas. Mais on peut établir psychologiquement, et par l'analyse des résidus, comment ces faits ont dû se passer. Et Nietzsche de formuler méthodiquement cette inférence.

Les droits pour l'ordinaire sont issus de la tradition ; et la tradition est issue d'un pacte [1]. Comme un pacte est chose intellectuelle et délibérée, et que des pactes sont à l'origine de toutes les traditions, la plus obscure et la plus sentimentale tradition a donc encore une âme d'intelligence.

Une convention admise atteste l'adaptation nouvelle. Le fait nouveau survit sous la pression latente des mêmes dangers. Puis, comme il arrive, un brouillard épais descend sur les origines. L'explication darwinienne, une fois de plus, est ici la bonne : on ne se souvient plus de la première utilité qui a imposé le droit. On se souvient seulement qu'il est imposé. C'est la *tradition* que l'on croit obligatoire, même vide d'utilité. Cette tradition se complique en route ; des rites l'obstruent, qui, à la longue, cessent d'être compris. Du sentiment antique s'y mêle. Elle prend ainsi cette forme illogique, si rebelle à la refonte rationnelle, et dont les romantiques se sont pré-

---

[1] *Der Wanderer und sein Schatten*, § 39. (*W.*, III, 224) : « Die Rechte gehen zumeist auf Herkommen zurück; das Herkommen auf einmaliges Abkommen. »

valus pour empêcher la réorganisation juridique des États modernes. Nietzsche prétend ne rien négliger dans la psychologie des institutions, pas même cette auréole de superstition qui les fait respecter [1]. Ce respect contribue à leur puissance ; et il explique une conduite fréquente des gouvernements traditionnels : leur complicité avec les religions [2].

Précisément parce qu'en elle survit une forme primitive et confuse de pensée, qui ne discute pas, mais croit, la religion est infiniment apte à conserver. La foi immobilise et momifie. La raison seule fait évoluer. Comment l'État n'essaierait-il pas de tourner au profit de ses fins propres une telle force d'unification des croyances? Il y a des crises graves, des guerres, des famines, des catastrophes naturelles ou financières où les gouvernements impuissants abdiquent, et où ils aiment à faire appel à ces consolations chimériques, mais puissantes sur les âmes simples, que donne l'ivresse confuse de la religion. Il s'établit donc une alliance naturelle entre les gouvernements et la prêtrise. Les gouvernements ont besoin de donner aux âmes le pli secret qui les dispose à la soumission. Les prêtres sont pour eux des serviteurs d'autant moins suspects au peuple qu'ils semblent dévoués à des intérêts différents de ceux de l'État. Par surcroît, la prêtrise seule peut donner à la puissance séculière cette consécration de sentiment qui s'appelle la « légitimité », parce que seule l'Église est la dépositaire de tous les sentiments traditionnels : voilà ce que comprit à merveille Napoléon [3]. Dans la civilisation, l'État ne représente donc, avec la religion, que la puissance de durer. De la cité grecque elle-même, que Nietzsche avait crue autrefois si

---

[1] *Menschliches, Allzumenschliches*. I, § 459. (*W.*, II, 338.)
[2] *Ibid.*, I, § 472. (*W.*, II, 344.)
[3] *Menschliches, Allzumenschliches*. I, § 472. (*W.*, II, 345-347.)

favorable à la sélection du génie, il affirme maintenant qu'elle a toujours paralysé la culture intellectuelle; qu'elle a voulu fixer par la loi une éducation uniforme et obligatoire pour toutes les générations. Le discours prêté par Thucydide à Périclès sur le rapport entre les institutions d'Athènes et la culture athénienne resplendit comme un grand crépuscule chimérique, destiné à faire oublier la néfaste histoire qui a acheminé Athènes aux ténèbres finales [1].

En tout état de cause, le service public ne requiert ainsi que des intelligences moyennes. L'État et ses institutions ne subsistent que par un instinct antilibéral jusqu'à la férocité. Une volonté traditionnellement soumise à une autorité séculaire, une solidarité indéfectible de toutes les générations, voilà ce qui cimente les Empires. Une telle volonté habite de préférence en des têtes vulgaires. Si le progrès se mesure à la variété et à la mobilité de l'intelligence, on peut dire que l'État a fait de son mieux pour l'entraver. Nietzsche ne déplore pas cet état de choses. Il le décrit comme une nécessité. On le verra se reproduire tant que le gouvernement et le peuple s'opposeront comme deux contractants, l'un robuste, belliqueux et réputé noble; l'autre humble, pacifiquement laborieux, et réputé vil. Les gouvernants maintiendront avec d'autant plus d'astuce la mentalité arriérée des foules, qu'ils seront eux-mêmes plus éclairés et plus incrédules. En ira-t-il toujours ainsi? La crise de l'État commencera quand les multitudes, à leur tour, perdront la foi. Cette crise s'appelle *la démocratie*. D'ici là, et tant qu'il durera, l'État sera auréolé de respect. Quand ce respect s'évanouira, c'est que l'État lui-même sera devenu superflu.

---

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 474. (W., II, 351.)

I. — La fonction de justice.

L'une des fonctions qui ont rendu l'État indispensable, et qui ancrent dans les foules une considération instinctive, c'est son rôle de justicier. En lui-même, pourtant, le maintien du droit pénal n'est pas plus respectable que le maintien de la souveraineté publique. Le droit civil ou pénal, comme la constitution même de l'État, définit un contrat, un échange de ménagements entre des puissances belligérantes, et un commerce de services. Une cité est un milieu où tous les citoyens ont des droits délimités par leur pouvoir. Y a-t-il infraction violente à l'entente, rupture de l'équilibre et retour à l'état de guerre, les gouvernants, en vertu du pacte par lequel le peuple abdique entre leurs mains le souci de sa protection, devront restaurer les droits des individus lésés. C'est là l'origine du droit pénal. La peine n'est pas un talion. Elle prétend à une dignité plus haute que la compensation exacte des dommages. Le criminel est sorti volontairement de la cité et des avantages qu'elle confère. Le droit pénal se propose de refouler la violence par une violence plus forte; et de rétablir, pour quiconque a rompu le contrat social, la dureté de l'état de nature [1].

Nietzsche ne trouve pas à redire à cette brutalité. Son goût du vrai se choque seulement de l'hypocrisie dont on entoure cette besogne de brutalité indispensable. S'il y a nécessité vitale pour la société à se défaire d'une espèce d'homme dangereuse qui la rançonne et lui rend l'exis-

---

(1) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 22. (W., III, 207 sq.) On voit que cette interprétation diffère de celle de Paul Rée, qui établit, avec raison d'ailleurs, que l'État, en matière pénale, se préoccupe d'abord de protéger le *criminel* contre la *vendetta* de la famille, en assumant lui-même la réparation du crime. — V. Paul Rée, *Die Entstehung des Gewissens*, 1885, p. 87 sq.

tence peu sûre, pourquoi ne pas l'avouer? Les dirigeants éclairés ne discernent-ils pas, derrière les raisons de sentiment dont ils se font un prétexte, les raisons véritables de leur conduite? Les châtiments et les récompenses n'existent pas en vue de la justice. Ils ne sont pas institués, parce que de certains hommes ont bien ou mal agi. Ils se proposent d'inciter tout le monde à agir bien, c'est-à-dire dans l'intérêt social, et d'empêcher tout le monde d'agir mal, c'est-à-dire de contrecarrer cet intérêt. Sans les peines et les récompenses, le stimulant le plus puissant de certains actes, et le plus rigoureux obstacle qui s'oppose à de certains délits, ne viendraient-ils pas à manquer? La vanité des hommes est telle, que les sanctions publiques leur sont nécessaires. Mais alors pourquoi se donner ces airs d'une justice éternelle qui pèse les mobiles, analyse les causes et scrute les intentions? On risque de manquer le but, qui est d'intimider et d'encourager. On fait, à la légère, de la besogne injuste. Car dans cette détermination des causes, notre système de récompenses et de peines part de la doctrine erronée du libre arbitre [1].

Qu'on essaie de restituer la pensée qui dirige la réflexion des magistrats. Elle cherche à établir si le coupable est responsable, c'est-à-dire s'il a pu agir d'après des raisons dont il avait conscience, et qu'il a suivies sans contrainte. On le punit d'avoir préféré les raisons les plus mauvaises. Il fallait donc qu'il connût et comprît aussi les raisons d'agir selon le bien. Car si le prévenu a agi sans discernement, comment aurait-il une responsabilité? Est criminel celui qui, ayant connu les raisons d'agir en vue du bien, a choisi les raisons conseillères de mal. Et comme la raison à elle seule ne pouvait agir déraisonna-

---

[1] *Der Wanderer und sein Schatten*, § 23. (*W.*, III, 209.)

blement, il faut donc s'en prendre à ce « libre arbitre », capable de s'insurger contre la raison. Or, qui voudrait se montrer, de propos délibéré, plus déraisonnable qu'il ne l'est de sa nature? Un acte né d'une délibération consciente et qui aboutirait au crime sans motif, sans origine assignable, serait l'absurdité pure ou le pur miracle. Quand ce ne serait que pour cette raison, on ne serait plus en droit de le punir. La notion de libre arbitre, poussée à bout, s'oppose à toute pénalité. Car, au regard du libre arbitre, aucun acte n'a de passé. La liberté crée de rien ses déterminations à tous les moments; et la peine, dont la prévision devrait l'intimider, n'a pas de prise sur une force aussi dénuée de loi. Ainsi nous faisons à cette idole du libre arbitre des sacrifices humains à la fois barbares et inutiles (¹).

A plus forte raison ne devons-nous pas punir, si nous croyons au déterminisme. Nous mesurons la peine à l'étonnement que nous causent les actes nuisibles au bien public; et à un crime monstrueux nous répondons par l'énormité de la vengeance. Mais la connaissance de tous les antécédents expliquerait le crime. Ces antécédents l'atténuent au point qu'ils l'effacent. Dans le système déterministe, le criminel ne pouvait pas ne pas agir comme il a agi. C'est donc nous qui avons eu tort de nous étonner; et, s'il est vrai que notre stupéfaction aggrave les peines édictées, nous en venons à châtier les actes avec d'autant plus de sévérité que nous avons moins fait pour nous éclairer sur leurs mobiles. Est-ce là de la justice (²)?

(¹) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 24. (W., III, 211.)

(²) *Ibid.*, § 24. (W., III, 212.) Cette doctrine déterministe est celle de Paul Rée, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, 1877, p. 28 sq. Nietzsche y fait allusion, parce qu'il sait qu'il y a beaucoup de déterministes parmi les doctrinaires du droit pénal contemporain. Mais Nietzsche n'est pas lui-même déterministe. V. *La Maturité de Nietzsche*, au chapitre : Paul Rée.

Mais pour comble, nous cherchons effectivement les antécédents des actes criminels; et notre pratique de la justice pénale en gauchit davantage. La présomption d'une mauvaise conduite antérieure du prévenu nous décide à augmenter le poids de peine infligée. Il est de fait que la plupart des crimes se sont renouvelés cent fois et ont, cent fois, échappé au châtiment. Qu'un hasard les découvre, et le bras séculier s'abattra sur le criminel plus surpris que contrit. Il avait pris l'habitude de son crime. Cette habitude ne devrait-elle pas constituer une circonstance atténuante? A proprement parler, c'est la bonne conduite antérieure du coupable qui devrait aggraver sa responsabilité [1]. Y a-t-il un fait qui démontre mieux le pur égoïsme social que cette préoccupation de châtier le passé? Si le crime actuel est solidaire du passé, cette solidarité ne doit-elle pas être étendue à *tout* le passé? Et les causes du crime récent ne sont-elles pas à chercher dans l'hérédité lointaine? [2] Combien de fois le passé d'un criminel ne révèle-t-il pas des troubles physiologiques et des tares qui l'assimilent à un malade? [3] Ainsi, autrefois, on considérait comme des criminels tous les malades; et la peste ou la folie étaient un péril social dû à quelque démon déchaîné par les péchés des hommes. Nous regardons la folie du crime avec la même superstition que nos aïeux; et, comme eux, nous usons de la torture, quand il y aurait lieu d'instituer une hygiène scientifique. Les criminels vrais, c'est nous, qui versons, avec une préméditation froide, un sang vicié sans doute par les maladies, mais qu'il ne suffit pas d'avoir fait couler pour guérir les malades atteints de tares ances-

---

(1) V. la discussion de ce point dans Adolphe Landry, *La Responsabilité pénale*, 1902, pp. 129-150.

(2) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 28. (W., III, 214.)

(3) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 70. (W., II, 84.)

trales. L'habitude de penser sans netteté, avec respect, avec religion, a valu à notre État cette majesté sanglante.

II. — La fonction militaire de l'État.

On a dit de Nietzsche qu'il était un admirateur de la guerre; et qu'il a entonné, en bon Germain, le vieil hymne à la « sainte dévastation » [1]. Comment a-t-on pu se méprendre ainsi sur le philosophe qui, dès le livre des *Considérations intempestives*, a su dire aux Allemands qu'une victoire due à une bonne discipline et à une organisation militaire supérieure n'est pas nécessairement une victoire de la civilisation? Et pourtant Nietzsche croyait, en ce temps-là, les destinées européennes liées à la suprématie allemande. Nietzsche croit trop fermement au rôle de l'intelligence dans le monde et à la nécessité d'un effort concerté de toutes les intelligences européennes, pour ne pas déplorer que le meilleur esprit et le meilleur sang européen s'enfuie par les blessures que laissent aux nations leurs guerres récentes. Il sait trop combien pèse l'armure militaire européenne, pour ne pas se douter que la marche en avant de ces nations, vers des fins qu'il a essayé de préciser, et qu'il prévoit lointaines, est paralysée par ce poids écrasant. Mais surtout, c'est la valeur de l'homme qui subit un cruel déchet par l'organisation militaire présente.

Nietzsche a observé sur l'armée allemande les défauts qu'il reproche, sans restriction, au militarisme moderne. Il voit dans l'armée la première des grandes organisations sociales construites sur le modèle du machinisme industriel. La machine nous a enseigné le fonctionnement

---

[1] V. cette interprétation poussée jusqu'à l'injustice criante dans le livre d'Alfred Fouillée sur *Nietzsche et l'Immoralisme*, 1902, pp. 138 sq.

complexe des rouages agencés pour s'engrener strictement les uns dans les autres. L'armée fait de cette multiplicité infinie d'engins une seule machine construite pour une seule fin [1]. Mais l'originalité de l'âme, la souveraineté qu'elle avait d'elle-même, se perd et s'oublie dans cette rotation monotone de la machine militaire. Plus que la déperdition financière et industrielle, et le sacrifice de temps que s'imposent pour des années les meilleurs, les plus laborieux, les plus intelligents, c'est cette usure des individualités et ce laminage des caractères qui fait la corruption profonde du militarisme [2].

Parfois alors Nietzsche dépeint, sous forme d'apologue voltairien, cette société qui est la nôtre. Il imagine qu'on décrive à quelque auditeur étranger et impartial, cette civilisation où tous les hommes vigoureux de vingt ans sont arrachés à leur besogne utile. Désormais les voilà employés à former des cortèges par les rues, au pas cadencé ; à faire des simulacres de feux roulants, accompagnés d'une musique de sauvages et affublés d'uniformes criards, tandis que le surplus de la population doit pourvoir à leur nourriture. Ces hommes, fleur de la jeunesse valide, sont censés égaux parce qu'ils portent tuniques pareilles. En un temps de libre discussion universelle, seuls ils obéiront toujours, sans savoir les raisons de leur obéissance. La critique des erreurs graves et des abus les plus manifestes, on l'interdit même aux plus clairvoyants d'entre eux. Des peines draconiennes, et jusqu'à la peine de mort, sont prononcées pour des peccadilles. Comment cet auditeur philosophe ne penserait-il pas qu'on lui décrit une société barbare et exposée constamment au péril extérieur le plus pressant? Mais c'est la

---

(1) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 218. (*W.*, III, 317.)
(2) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 481. (*W.*, II, 359.)

paix armée européenne qui offre cet anachronisme et cette reviviscence du plus lointain passé sauvage.

L'exhibition de cet appareil est censée nous protéger contre la barbarie plus dangereuse de la guerre. Voilà la folie contemporaine que dénonce sans relâche le rationalisme de Nietzsche. Il ne se console pas de voir gaspillée, pour des entreprises de force et de gloire vulgaire, l'élite de la civilisation :

> Ce n'est que par la faveur de toutes les circonstances qu'il y a de tels hommes de culture supérieure. Avec quelle anxieuse parcimonie ne devrait-on pas les ménager, puisqu'il faut de longs intervalles de temps pour créer les conditions fortuites qui enfantent des cerveaux aussi délicats ! Mais comme les Grecs versaient à flots le sang grec, ainsi les Européens d'aujourd'hui versent à flots le sang européen ; et, communément, ce sont les plus cultivés qui sont sacrifiés dans la proportion la plus forte, ceux dont on pourrait se promettre avec certitude une descendance nombreuse et de bonne race. Car ce sont ceux qui prennent la tête à la bataille, en qualité de chefs ; et ce sont ceux aussi qui, à cause de leur ambition plus haute, s'exposent davantage aux périls (1).

En analysant Nietzsche, n'oublions pas de nuancer. C'est un dialecticien subtil. On a vite dit qu'on rencontre chez lui toutes les thèses, et les plus contradictoires. Il est seulement vrai que, dans toutes les pensées, il dégage des antinomies latentes. L'intelligence, selon lui, n'a pas pour rôle, comme le croyait l'ancienne logique, de nier ou d'affirmer des concepts ; mais de les dissocier, d'en faire le tour, de les délimiter, et ainsi de les nier partiellement, sans cesser de les affirmer pour une part. Il ne conçoit jamais une vérité comme une proposition immobile ; il l'utilise comme un flotteur aérien, fait pour nous porter, et du haut duquel se découvrent des horizons de plus en plus étendus. Les contraires sont les limites provisoires

(1) *Menschliches*, § 442. (W., II, 328.)

de l'horizon présent. Ces limites s'évanouissent dans des contours plus vastes pour une pensée qui les domine de haut, et qui garde présente aussi à son regard la ligne de départ opposée d'où elle a pris son vol.

Ainsi de ce que Nietzsche dresse le bilan de dévastations morales, par où se solde le militarisme généralisé que la victoire allemande de 1870 a propagé en Europe, il ne s'ensuit pas qu'il soit pacifiste. Ne cherchons pas Nietzsche où il n'est pas. Ne le classons pas dans des catégories d'esprits définies par une pensée primaire. Il exige qu'on suive son raisonnement réaliste, faute de quoi l'idéal nouveau serait insuffisamment ancré dans le réel. De ce que la guerre sème des ruines, saccage des richesses morales inestimables, il ne résulte pas qu'elle ne soit pas nécessaire. Retour à la barbarie, confessons-le, que la guerre. Quel fléau a jamais propagé plus de sauvagerie et de méchanceté? Mais peut-être faut-il des régressions sauvages, des périodes de passion où l'humanité retourne à la jachère, parce que la civilisation trop énervée, épuisée par un rendement excessif de culture, a besoin de refaire dans la torpeur intellectuelle ses provisions d'énergie (1).

Nietzsche ne voit pas comment aux peuples las, sensibles et égoïstes que le XVIIIe siècle avait formés, on aurait pu rendre, autrement que par la guerre, l'énergie rude, la haine profonde et impersonnelle, l'indifférence meurtrière et la force organisatrice qu'il faut aux grandes œuvres. Dans l'enthousiasme qui a précipité les peuples européens de notre temps à des tueries préparées avec une barbarie scientifique, ce qu'il y a de noble, c'est l'indifférence pour les pertes sanglantes, et cet esprit de sacrifice retrouvé, qui rend les individus impassibles devant leur propre

(1) *Menschliches*, § 444. (W., I, 329.)

immolation, autant que devant le meurtre d'autrui. Ce changement profond de la sensibilité n'a pu venir que de la grande guerre. Elle a virilisé l'Europe veule du XVIIIe siècle. C'est la grande justification des guerres napoléoniennes. Et toutes les guerres qui ont suivi, sont le contre-coup lointain de ces guerres d'alors. Les nations d'Europe depuis lors se sont entredéchirées. Mais ce déchirement mutuel a amené un esprit d'héroïque folie analogue à celui qui existait en Grèce. Par cette belle brutalité, un esprit d'une virile robustesse a refoulé l'esprit d'astuce mercantile qui se prélassait au grand jour de la philosophie industrialiste et libre-penseuse du XVIIIe siècle, et la sensiblerie féminine vulgarisée par la doctrine chrétienne et par Rousseau. Par là, Napoléon fut le grand continuateur de la Renaissance. Il a fait surgir à la lumière « un bloc de civilisation antique, d'un dur et indestructible granit ». Il a déchaîné à nouveau les passions nourricières d'énergie qui s'étiolaient dans ce bien-être des affaires ou dans cette délicatesse efféminée. Seulement Nietzsche ne veut plus que ces passions saignent la civilisation européenne, comme elles ont saigné la Grèce antique. Il faudra leur désigner l'ennemi indispensable contre lequel elles pourront épuiser leur généreuse et meurtrière ardeur.

Cet ennemi, comment hésiter à le dénommer? C'est l'inculture, et tout l'inconnu barbare qui subsiste aux confins de l'Europe. Nietzsche a grandement admiré l'œuvre de colonisation entreprise par les peuples de l'Europe dans l'ère des grandes découvertes. Si c'est à une Renaissance européenne que nous travaillons, n'aura-t-elle pas aussi son *Ver sacrum*, son grand essaimage de peuples rajeunis? Il reste assez de brousse et assez de forêts vierges à défricher.

Les plus graves des problèmes d'aujourd'hui, ceux

du militarisme et des nationalités, trouveront par là leur solution. Cette conquête du globe non civilisé nécessitera des guerres terribles, où l'humanité pourra retrouver cette trempe que donnent des passions fortes jusqu'au sacrifice. Faute de quoi elle périra de l'excès de sa propre civilisation. Mais gardons-nous de nous entretuer entre Européens, quand déjà l'industrie européenne manque de bras et de cerveaux d'élite.

Pourquoi faut-il que Nietzsche ait hésité à suivre jusqu'au bout la beauté hardie de sa propre pensée? Mais il n'ose. Il a peur de la fraternité comme d'une décadence. La brutale ère impérialiste, où il a grandi, l'a marqué, lui aussi, au fer rouge. Comment « le bon Européen » se refuse-t-il à être le « bon Africain », le « bon Océanien » ? Lui qui a tant appris de la vieille sagesse persane ou indoue, comment n'a-t-il pas pitié des peuples asiatiques ? Plusieurs de ces peuples sont de civilisation ancienne et supérieure. Et, s'il subsiste dans quelques continents obscurs des peuples voués à une longue et peut-être éternelle enfance, combien, au lieu de les massacrer, il serait plus digne de nous de faire, en frères aînés, leur éducation ! Nietzsche les tient pour des brutes de couleur qu'on peut traquer. Il prétend mettre nos militaires et nos ouvriers aux trousses des nègres ou des jaunes, les déporter de gré ou de force, et leur faire prendre dans nos ateliers la place des travailleurs blancs. La cruauté évidente de cette œuvre, il ne la juge pas pire que les violences d'où sont sorties toutes les grandes civilisations. Mais elle diminuera la brutalité coupable qui règne en Europe, et extirpera à jamais ce régime équivoque de la *paix armée*, qui empoisonne de suspicion et d'hypocrisie les relations entre les peuples d'avant-garde.

Nietzsche ne se retrouve à sa propre hauteur qu'en songeant à l'Europe. Il dénonce comme une inhumanité

aussi brutale que la guerre cette rivalité d'armements, qui, sous des assurances pacifiques mensongères et des soucis de défense simulés, déguise une pure et permanente provocation. Et il imagine qu'un jour un grand peuple, riche de gloire et de victoires, éminent par la discipline et par l'intelligence, connu par son habitude de sacrifice, prendra spontanément la résolution de briser son glaive ; qu'il mettra en décombres toute son organisation militaire européenne, pour ne garder que l'armée ouvrière et coloniale destinée à conquérir les barbares. Désarmer, quand on a porté la lourde armure offensive dans la plus victorieuse des histoires militaires, par sentiment généreux et par orgueil, ce serait là le moyen de la paix définitive, parce qu'il décèlerait l'intention sincèrement pacifique.

Cette attitude n'irait pas sans risques. Mais toute vie dans l'univers ne court-elle pas des risques mortels? Il ne s'agit pas seulement de vivre, mais de vivre en peuple cultivé. A ce compte, il ne faut pas oublier que la civilisation se défend d'elle-même. Les Grecs si peu nombreux, et qui s'installèrent sur une presqu'île pleine, à l'intérieur, de résidus mongols, encadrés de Sémites, n'ont-ils pas su maintenir leur supériorité (1)? Pourtant, ils seraient plus admirables, s'ils avaient moins versé le sang grec : voilà le reste de barbarie dont a péri leur civilisation virile. Ils n'ont pas su reconnaître qu'il ne faut montrer sa force que contre les barbares. Car les civilisés, on ne les conquiert que par une culture supérieure.

Il vaut mieux périr que haïr et craindre; *il vaut mieux périr deux fois que de se faire haïr et redouter :* telle devra être un jour la suprême maxime de toute société organisée politiquement (2).

---

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, posth., § 431. (XI, 136.)
(2) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 284. (W., III, 346.)

Ces aphorismes désespérés résument, sur les guerres européennes, l'opinion de celui qu'on a tant de fois dépeint comme l'apologiste de la sainte Dévastation.

III. — La politique des nationalités.

Pour définir d'un mot la pensée dernière de Nietzsche en matière politique, disons qu'il subordonne toute préoccupation nationale, toute raison d'État au souci de l'humanité. Il considère les nations présentes comme une faune survivante d'un état ancien du globe, mal adaptée à sa vie présente, moins propre encore à créer la vie intense et intelligente dont seront capables des groupements humains nouveaux et plus vastes. Cet humanitarisme de Nietzsche se croit purgé de tout virus idéaliste. Il s'inspire d'une forte pensée de transformisme darwinien et lamarckien. Les nations d'aujourd'hui ressemblent à des vivants inférieurs qui refuseraient de se joindre en colonies animales unifiées par un même système nerveux, vasculaire et osseux, et de s'armer ainsi pour une vie plus parfaite. Il n'est pas sûr que ces vivants disparaîtraient. Mais ils n'arriveraient pas à accomplir la destinée virtuellement contenue en eux. Il n'y a pas de plus grave et de plus fatale erreur.

Le patriotisme grossier, à la romaine, en un temps où il s'en faut que la *patrie* et l'*honneur* demeurent les biens les plus hauts, ne peut avoir l'approbation de Nietzsche. Il y voit une improbité, puisque nous nous devons toujours à la pensée la plus élevée qui nous soit concevable. Mais il le tient surtout pour un anachronisme et pour une duperie ; et c'est par là que le patriotisme lui paraît criminel. La pensée et la passion qui ont constitué les groupements nationaux, au prix de guerres sans nombre, nous ont donné bien des vertus, qu'il ne

faut pas perdre. Elles sont rétrogrades, si elles se limitent à assurer le bien-être ou la force d'une nation. Ni l'Europe, ni aucune des nations qui la composent, ne regagne en sécurité, en prospérité, en gloire, ce que compromet le nationalisme par de ruineux gaspillages. La surveillance jalouse de la croissance de chacun, la rivalité d'armements qui s'ensuit, augmentent le risque des chocs sanglants. La concentration de la pensée de tous sur cette besogne de défense et d'attaque est un sacrifice que rien ne compense. Durant toute la période de l'ambition extérieure, ce sont des hécatombes que l'on immole à la patrie. Non seulement parce qu'on les mène à la boucherie. C'est là le moindre mal; car cette œuvre de sang s'accomplit en de courtes et violentes crises. Mais durablement on voue à des préoccupations de troupeau, et qui ne demandent que des têtes médiocres, l'élite des nations. Les intelligences moyennes elles-mêmes, dans un peuple avide de gloire nationale, s'attachent à la pensée obsédante du bien public, et non pas à la besogne pour laquelle elles seraient individuellement qualifiées. L'œuvre grégaire absorbe un capital si notable d'intelligence et de sentiment que, même victorieuse, elle entraîne un appauvrissement général des esprits. Elle lasse et ralentit tous les efforts qui supposent une initiative individuelle, une force ou une délicatesse capable d'œuvres moins grossières. La nation y gagne d'être redoutée au dehors; et elle s'assure quelques garanties de croissance économique. Cela suffit-il? Pour faire pousser « cette fleur monstre et chatoyante de la nationalité », on a arraché en foule « les plantes plus nobles, plus frêles, plus spirituelles dont le terroir était diapré » (1).

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 481. (W., II, 359.)

Pour quiconque tient en estime la culture supérieure de l'esprit, et y voit un bien que la force matérielle a seulement pour rôle de nous conserver, mais qu'elle ne crée ni ne remplace, cette culture est menacée par l'œuvre de guerre permanente où s'attache le nationalisme du temps présent. Car cette œuvre de guerre est nécessairement hostile à tous ceux qui n'ont pas l'esprit grégaire. Disons qu'elle est hostile, pour cette même raison, à toute œuvre de l'esprit; car l'esprit ne suit jamais le troupeau. Tout ce qu'on peut alléguer à son actif, c'est qu'elle sert d'exutoire aux mauvais instincts. Elle est le « cloaque de l'âme », où nous déversons la bassesse qui croupissait en nous, comme résidu d'une activité plus noble. Quand le nationalisme servirait de champ d'épandage à ces résidus, on ne pourra jamais en tirer que des ressources pour une besogne inférieure de fertilisation. La culture de l'esprit peut germer de ce terreau; mais ce terreau n'est pas cette culture, et n'y ajoute rien.

Il était méritoire pour un Allemand, après 1870, de constater que le danger de la victoire, c'est d' « abêtir le vainqueur ». Car le sentiment même de sa force, que le vainqueur puise dans sa victoire, après s'être affaibli par la saignée, comment ne dégénérerait-il pas en abrutissante griserie? Ne parlons même pas du vaincu, que sa défaite démoralise par l'amertume haineuse dont elle laisse en lui le poison (1). Cette haine basse aussi retourne à la barbarie. Encore la haine rend-elle le vaincu clairvoyant. De la défaite, il naît des qualités intellectuelles de souplesse qui, à elles seules, sont une force nouvelle; et le vaincu en a le privilège. Nietzsche croit avec fermeté que les nations politiquement affaiblies sont promises à plus

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 444. (W., II, 329.)

d'intelligence et à plus de liberté que les autres [1]. Mais pour qu'aucune des nations actuelles ne soit dupe du sacrifice consenti par lequel elle se diminuerait, ce que Nietzsche espère, c'est une extinction simultanée du sentiment national et politique dans toutes les nations.

Comment se tromper sur le sens immédiat et actuel de l'enseignement de Nietzsche? A qui songe-t-il quand il parle de cette nation devenue plus intellectuelle par la défaite, et à cette autre qui a perdu, par sa victoire et par sa préoccupation obsédante de la force, sa fleur d'intellectualité? Nul doute que ce ne soit à la France et à l'Allemagne. Mais il ne faudrait pas faire des écrits de Nietzsche une sorte de pamphlet par aphorismes. Il ne procède pas par allusions voilées. Il applique à une situation contemporaine des jugements qui lui paraissent ressortir d'une étude de tous les siècles connus. La France a connu, après 1806, la brutalité abêtissante de la victoire, et l'Allemagne a fait alors l'apprentissage de cette haineuse subtilité qui vient de la défaite. Que reprocher alors à l'Allemagne, si elle n'a fait que reprendre à son profit les méthodes de la France napoléonienne?

Le grief de Nietzsche s'inspire de son orgueil blessé de patriote. Il éclate aux yeux que l'œuvre napoléonienne a fait une Europe plus virile et plus belle. C'est une erreur de croire qu'un siècle pareil au XIXe puisse s'écouler sans laisser une leçon durable. Or, Nietzsche reproche aux Allemands de n'avoir pas su entendre cette leçon, et d'en avoir laissé le bénéfice passer aux Français. Ainsi la France, rendue clairvoyante par sa douleur, guérie à tout jamais de la folie des grandeurs nationales, a pu retourner à l'œuvre qui fut le sens profond des guerres

---

(1) *Menschliches*, I, § 465 (W., II, 342) : « Die Cultur verdankt das Allerhöchste den politisch geschwächten Zeiten. »

napoléoniennes. Ce qui légitimait ces guerres, c'est que l'unification de l'Europe allait en sortir. Ce qui condamne les guerres bismarckiennes, c'est qu'il n'en soit sorti qu'une nation plus jalouse et plus formidablement armée qu'aucune des nations du passé ; et que toutes les nations depuis lors, par défiance d'elle, aient alourdi leur armure de défense et leur outillage d'attaque. Les Allemands ont prolongé ainsi d'un siècle le déchirement européen. Politique criminelle, puisqu'elle n'avançait pas, comme avait fait la politique de Napoléon, l'heure du rapprochement futur. Une fois de plus les Allemands, comme à l'époque de la Réforme, ont été le peuple rétrograde de l'Europe. Au XVIe siècle, ils ont combattu la Renaissance et enrayé ainsi la libre-pensée européenne, qui allait sortir, toute mûre, de la décomposition catholique. Au XIXe siècle, le stupide et patriotique soulèvement de la Prusse a ruiné l'effort napoléonien, dans le moment où il allait aboutir aux États-Unis d'Europe. Les Allemands ont renié ainsi la mission intellectuelle et morale pour laquelle ils semblaient faits, et pour laquelle l'Europe les a d'abord admirés et suivis. Le cosmopolitisme d'un Schiller et d'un Gœthe, ils l'ont répudié avec éclat ; et ils ont proclamé eux-mêmes la faillite de ce grand idéal. Ils s'en sont débarrassés par une cure de fer et de feu, comme on fait d'une lèpre [1]. Cela est regrettable infiniment. Mais la science de la civilisation humaine ne s'établit pas sur des regrets. La lèpre nationaliste tient à une diathèse profonde, qui suit son cours ; et l'histoire contemporaine du peuple allemand en offre comme un cas clinique parfait.

La psychologie des peuples, non plus que celle des individus, ne doit compter que les mobiles d'action qu'elle

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, posth., § 436. (*W.*, XI, 137.) — *Morgenröthe*, § 190. (*W.*, IV, 179.)

dévoile offrent une grande noblesse. Un même instinct fait agir les hommes individuellement et dans la collectivité : *le besoin de se sentir forts*. Nietzsche ne se préoccupe pas de condamner ce besoin : il le constate. Ce sentiment, plus que le besoin économique, auquel trop d'historiens font une part excessive, Nietzsche le tient pour le ressort le plus actif, surtout chez des peuples jeunes et encore menacés. Il s'empare de tous les esprits sans distinction, et, dans l'âme des humbles, fait autant de ravages que dans celles des princes et des puissants. En toutes il devient la source intarissable d'une passion qui exige d'être satisfaite. L'heure revient périodiquement où la foule consent à sacrifier sa vie, son aisance matérielle, sa conscience, sa moralité, à cette jouissance vaniteuse d'être la nation qui commande, la nation-arbitre. Peut-être aucune réalité substantielle n'apaisera-t-elle cette faim de gloire; et ce sont des nourritures creuses qu'on jette à cette gloutonne avidité des peuples. Mais la multitude voudra du moins posséder en imagination ce pouvoir et ce prestige. Et il arrive que ce besoin de s'imposer atteigne à un si brutal paroxysme, à un orgueil si disposé au gaspillage des forces et du sang, qu'un homme d'État prudent, de peur que cette passion ne s'égare en conflits sociaux, en viendra nécessairement à déchaîner une guerre sous des prétextes frivoles (*einen Krieg vom Zaune brechen*) [1]. Un tel peuple donnera raison à l'homme d'État qui le mènera au massacre, malgré la futilité des raisons invoquées. Car il ne veut pas qu'on ménage son sang et ses intérêts ou sa réputation de probité : il veut qu'on lui donne la certitude et l'ivresse de la force. Il n'admet pas qu'on discute le besoin qu'il a de cette certitude et de cette griserie. Dans ce déploiement

---

[1] *Morgenrothe*, § 189. (W., IV, 178.)

de son pouvoir, il se sent sûr de son droit. Se sentir sûr de son droit, et avoir conscience de sa moralité, ce n'est pas autre chose que se sentir fort. C'est le vaincu seulement qui se rendra compte du tort moral qu'il a eu peut-être en déclarant la guerre. Le peuple victorieux s'attribue le bon droit, même s'il est l'agresseur. Il y a là une grave confusion intellectuelle; et le progrès seul de la liberté de l'esprit peut amener la lumière qui éclaire les peuples sur de tels sophismes. Mais quand vient la clarté, il y a prescription sur les crimes qu'elle a révélés (1).

C'est dire qu'une nation belliqueuse et forte a nécessairement des réserves de barbarie. Car, sans cette confusion d'esprit qui fait partie de la mentalité primitive, elle ne connaîtrait plus les déchaînements de passion qui seuls rendent les nations fortes. Ce n'est pas par clairvoyance, mais par passion, qu'un peuple se dévoue à sa destinée nationale. Mais la même confusion d'esprit rend cette nation infiniment gouvernable; car elle coïncide avec cette disposition préalable qui nous fait croire à l'existence d'hommes supérieurs qui seraient des *génies*. Le peuple allemand se montre retardataire en cela surtout qu'il croit aveuglément aux grands hommes capables de tenir en laisse les multitudes.

IV. — Psychologie du grand homme d'État.

Nietzsche, alors, de recommencer sur le « grand homme d'État » l'impitoyable dissection qu'il avait faite auparavant du « grand artiste » et du « grand métaphysicien ». Bismarck, non plus que Richard Wagner, n'est nommé dans les ouvrages publiés par Nietzsche. Il faut se reporter aux fragments posthumes, aux notes

(1) *Ibid.*, § 188. (*W.*, IV, 177.)

secrètes de ses carnets, pour retrouver à toutes les pages le nom, exécré désormais, du grand prestidigitateur politique. Peut-être Nietzsche ne se doute-t-il pas de ce qu'il y a de jalousie profonde et personnelle dans a haine dont il poursuit ce nom, qui, autant que le nom de Wagner, éclipse le sien. Mais cette jalousie, comme sa haine du wagnérisme, saura se draper de préoccupations générales sur l'avenir de l'humanité.

Nietzsche démêle sans retard ce que, dans ce culte des héros, il y a d'angoisse religieuse ancienne et de superstition survivante (1). Il se rit de l'admiration qui courbe les multitudes devant un homme dont toute la supériorité, pour l'ordinaire, consiste à disposer de quelques informations ignorées du vulgaire, et qui permettent de prévoir, au moins à courte distance, les événements qui s'annoncent. La foule seule voyant le parti qu'il en tire, peut s'imaginer qu'il les a préparés. Nul doute que Nietzsche ne commente ici la devise bismarckienne, qui veut que l'homme d'État se confie au flot, mais ne le gouverne pas : « *Fert unda, nec regitur.* » Cet ébahissement du commun se compare à la vénération des sauvages pour un homme qui, muni d'un baromètre, a su prédire le temps du lendemain, et que ces primitifs croient faiseur de pluie ou de beau temps (2).

Nietzsche, entrant par l'imagination dans la pensée de l'homme dirigeant, y découvre, comme dans le grand poète et le prétendu grand philosophe, un aspect nouveau du grand comédien. L'utilisation des circonstances, voilà la besogne réelle, astucieuse et dure de l'homme d'État. L'effort massif des foules accomplit seul la pensée conçue par l'homme dirigeant. Comment cette pensée

---

(1) *Menschliches*, I, § 461. (*W.*, II, 340.)
(2) *Ibid.*, I, § 449. (*W.*, II, 332.)

peut-elle « gouverner » cette action impersonnelle et énorme comme un océan ? Il faut de notables compromis de cette pensée dirigeante avec les instincts de la foule qu'elle prétend mener. Aucun homme ne paraît grand, s'il n'a, pour proclamer sa grandeur, les millions de voix qui sortent du fourmillement populaire. Mais le peuple se laisse prendre à quelques attitudes pathétiques, où il reconnaît et acclame son propre instinct. Il s'agit de lui verser cette ivresse qui lui donne le sentiment belliqueux de sa force. Un hobereau brutal, « ignorant de la philosophie comme un rustre, ou comme un étudiant à balafres », suffit à cette besogne. Nietzsche ne craint pas de résumer le portrait du grand homme national en ces cinglantes épithètes. Bismarck est, pour lui, l'empoisonneur qui a versé à son peuple le philtre de la plus grossière mégalomanie. Il lui a donné le goût de la « grande politiquè ». Il l'a obligé à quitter toutes ses vieilles et sûres vertus, pour lui donner l'inquiétude vide et l'esprit querelleur de son nouvel et insatiable égoïsme. Il lui a fait honte de sa timidité passée, de son désintéressement légendaire, de ses goûts secrets et purs, de son âme profonde et discrète d'autrefois. Il a éveillé dans un peuple innocent et fruste des avidités d'autant plus impérieuses qu'elles ont été longtemps comprimées.

A ce peuple candide, mais peu armé moralement pour la lutte, il a donné le sentiment de son énergie. L'Allemagne ignorait sa force. Bismarck la lui a fait connaître ; et il lui en a donné le sentiment jusqu'au délire. Cette Allemagne grisée, il l'a lancée sur l'Europe, ce qui ne serait qu'une gêne. Mais il a détruit en elle, par cette comédie sans scrupules, les germes les plus précieux de sa civilisation future. Il lui a bâti un Empire nouveau, colosse de puissance, et il s'est donné l'apparence d'édifier cette tour de Babel avec une prodigieuse dépense

d'énergie. Il s'est campé dans des poses de lutteur forain qui fait rouler ses muscles. Ce n'est pas que ses visées fussent aussi grossières que ses attitudes, mais il lui a fallu cette apparente et massive logique pour flatter le goût des foules ; et son jeu le plus savant, le plus délié, il l'a caché souvent, pour conserver l'adhésion fanatique des simples [1]. Toute sa conduite est ainsi un enseignement de rusticité pour son peuple, tandis qu'elle est aussi un enseignement de mensonge pour l'élite initiée, qui sait son art de cacher ses desseins les plus cyniques et les plus raffinés derrière l'honnêteté candide des hommes, dupés par lui, qu'il choisit pour instruments.

Quand il y va de son influence en Europe, jusqu'à quels stratagèmes corrupteurs ne descendra-t-il pas ? Il lui faudra inventer des difficultés politiques graves, des incidents de frontières factices et dramatiques, afin de provoquer la passion populaire qui les résout, et dont il a besoin. Il devine que le plus grand danger qui menace l'Allemagne est celui d'une coalition entre la Russie et la France. Mais, si la Russie autocratique peut, à la rigueur, s'unir à la démocratie française, comment s'unirait-elle au catholicisme ? On concevrait le tsar allié au grand Turc, mais non au pape. Que la France passe pour être le soldat du pape, elle ne pourra accepter l'alliance du tsar. Et comment faire une France papaline ? Bismarck persécutera le catholicisme en Allemagne pour en faire une puissance anti-allemande. La France républicaine montrera des sympathies catholiques inspirées par la haine de l'Allemagne. Le pape se jettera dans les bras de la République française, et l'alliance franco-russe sera ajournée tant que durera cette accolade.

---

(1) *Morgenrothe*, § 182. (W., IV, 175.)

Ainsi, pour un jeu de hasard diplomatique, le grand homme d'État ne se fera pas scrupule de torturer la conscience de plusieurs millions de ses compatriotes. Il ne se souciera pas d'obscurcir l'âme de tout un grand peuple voisin, s'il peut tirer de cet obscurcissement un profit politique (1). Il passera pour grand toujours, s'il réussit ; et peu importe qu'il soit, dans son passé, vulgaire et violent, jaloux et exploiteur, intrigant et bassement flatteur, ou grandiloquent et vantard. Les foules l'admireront d'autant plus qu'il sera lui-même de complexion plébéienne. La multitude, pour ériger la gloire d'un grand homme, la pétrit de sa propre argile populacière.

Il incombe au héros de conserver assez de sang-froid dans l'audace de sa grossière spéculation, pour n'être pas dupe lui-même de l'illusion fiévreuse qu'il propage et dont il se sert. Son opération de calcul mental, qui utilise la passion d'autrui, doit rester froide. Sa supériorité se réduit à ce savoir-faire agité qui, de quelques données psychologiques connues et de quelques informations restées secrètes, tire une addition assez sûre. Savoir

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 453. (*W.*, II, 453.) Nous n'avons pas besoin de dire que ce tableau que fait Nietzsche du *Kulturkampf* allemand ouvre des aperçus dont l'histoire diplomatique tirerait utilement parti aujourd'hui même. Son explication, bien entendu, ne suffit pas à rendre compte de cette grande crise. Bismarck a vu dans l'attitude de la puissance romaine qui, la première, lui a déclaré la guerre, un encouragement donné à la révolte des provinces récemment annexées à la Prusse, comme le Hanovre, et aux nationalités rebelles, telles que la Pologne et l'Alsace-Lorraine, catholiques dans leur majorité. Il n'a pas voulu combattre la papauté, puissance conservatrice comme la monarchie prussienne elle-même. Loin de viser à une séparation de l'Église et de l'État, il a voulu rattacher plus intimement l'Église catholique allemande à l'État allemand, et il lui a intimé des conditions impérieuses. L'alliance des deux pouvoirs conservateurs contre la démocratie a dû survenir bientôt. Elle s'est scellée par un compromis, où l'État allemand a trouvé son compte encore durant la guerre de 1914 à 1918, mais où l'on peut penser que l'Église romaine s'est révélée la plus forte.

embrasser beaucoup et avoir l'intelligence prompte, voilà tout le secret de l'homme d'État. Rien ici qui ressemble au monoïdéisme tragique des héros ou des saints. Il n'y a donc pas de quoi nous pâmer d'admiration. Mais procéder par comparaisons sans cesse élargies et orienter son énergie par décisions rapides, n'est-ce pas la définition même de toute l'activité de l'esprit ? C'est l'objection qu'on peut faire à Nietzsche. Simple ou supérieure, la pensée ne consiste que dans cet art si élémentaire de la comparaison élargie et précisée [1]. Dès lors, un homme d'État n'est-il pas pour son peuple un excellent organe d'adaptation ? N'est-il pas un regard ouvert sur les choses, et un cerveau qui décide ? Nietzsche n'en disconvient pas. Mais il soutient que ce rôle n'a rien de grand. Les appétits au service desquels l'homme d'État met son calcul et sa décision, sont bas ; il les discipline et les stimule par des mensonges. Il fait de tous les individus ses dupes, afin de servir l'ensemble. Un temps vient où les individus, se rendant compte de leur duperie, cessent d'être disciplinables. Alors, survient la crise de l'État. On en peut juger par les deux principales nations du continent. L'Allemagne représente l'État traditionnel. La France représente l'État dans sa décomposition.

V. — La crise démocratique de l'État.

On a répété souvent de Nietzsche qu'il est antidémocrate, et le snobisme aristocratique de tous les pays a essayé d'attirer Nietzsche à lui. L'examen des textes, et plus encore la reconstitution de la pensée génératrice du système de Nietzsche, obligent à une autre façon de voir.

---

[1] *Der Wanderer und sein Schatten*, § 296. (*W.*, III, 355.)

Pour Nietzsche, la démocratie est un fait grandissant, immense, qu'il n'y a pas lieu de déplorer, parce que les attitudes de lamentation sont déplacées en science politique. Ce fait n'est pas plus regrettable, d'ailleurs, que l'Étatisme de Bismarck. Il faut essayer d'en tirer parti au mieux des intérêts d'une civilisation supérieure. Au demeurant, la démocratie a gagné tous les pays et corrompt même la monarchie allemande. Il serait vain de dissimuler que, de la grande politique nationale inaugurée par l'homme d'État représentatif de l'Allemagne, il se dégage un fort relent démagogique (1). Nietzsche a toujours prédit que l'Empire allemand sombrerait dans la démocratie, comme les États qui l'ont déjà devancé. C'est ce qui ne l'empêche pas de reconnaître que la démocratie seule aujourd'hui satisfait à l'idée d'un gouvernement de la raison. Trop de superstitions entachent l'Étatisme ancien. Si le rôle de l'intelligence va s'agrandissant dans le monde, l'État autoritaire est condamné, dès l'instant qu'il est reconnu irrationnel. Une vieille conception opposait le *gouvernement* et le *peuple* comme deux sphères, l'une sacrée et habitée par des puissances d'institution divine, l'autre profane et où séjourne la plèbe. Cette conception s'évanouit, dès que la notion du sacré s'éteint au cœur des foules. L'arrogance des gouvernants qui revendiquent le caractère sacré et cette humilité des multitudes qui les vénère, reconnaissons-y des résidus de croyance religieuse qui ont fait leur temps. On s'évertue à tort, dans le jargon des politiciens monarchistes, à établir un « compromis entre la couronne et le peuple ». Le gouvernement est un organe que le peuple s'est donné pour agir ; et de ce que la croissance de cet organe a été lente, de ce que ses origines sont lointaines

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 438. (W., II, 325.)

et oubliées, il ne suit pas qu'il n'ait pu, à l'origine, être délibérément adapté à un besoin. Mais la raison qui le justifie est une raison gauche, mêlée de déraison, comme celle qui fait pousser à un animal imparfait un organe de locomotion rudimentaire ou un cerveau obtus.

Le grand clivage qui se fait, lorsqu'apparaît la démocratie, c'est que cette origine intellectuelle du gouvernement est reconnue et seule admise. Cela suffit pour que toutes les relations entre les hommes se rationalisent par degrés. Tous les rapports de chef à soldat, de père à fils, de patron à ouvrier, de maître à élève, se modèlent sur le rapport juridique fondamental de monarque à sujet. Autoritaires d'abord, ils fléchissent et prennent la forme de *compromis*. Puis le renversement des notions se fait par la critique rationnelle, et l'on découvre que tous les chefs, et les pères de famille eux-mêmes, ne sont que les mandataires responsables de leur groupe familial, ouvrier ou militaire. Nietzsche évalue à un siècle le temps qu'il faudra à ce changement d'orientation. Il ne s'en plaint pas : il n'y souhaite que de la prudence et une lente gradation [1].

Car ce changement marque un retour à la vraie nature des choses par une plus pénétrante réflexion. Le droit ne fut jamais que l'expression des contraintes nécessaires. Ces contraintes étaient oubliées. Une végétation d'inutiles survivances les recouvrait. Que l'on élague ces superfétations, et l'on comprendra comme nécessaire ce qui n'était plus intelligible. Le passage du droit traditionnel au droit logique n'est que le progrès nécessaire de la conscience de tous. Mais ce droit logique est mieux supporté, précisément parce qu'il est égal pour tous et que l'intelligence de tous y peut adhérer.

---

[1] *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 450. (*W.*, II, 333.)

L'Allemagne offrait comme un cas clinique parfait de maladie nationaliste. Inversement, la France paraît à Nietzsche offrir un exemple presque pur de dissolution démocratique. Il ne la nomme pas. Il a à cœur de rester dans les généralités applicables à tous les pays. Mais sa généralisation s'alimente de l'expérience française contemporaine. Nietzsche s'explique ainsi que la politique républicaine soit nécessairement une politique de laïcité. Un État démocratique conçoit comme toutes rationnelles les conditions de la discipline. Que ferait-il de la religion ? Il se séparera d'elle, non qu'il la persécute, mais pour une raison qui froisse plus profondément les vrais croyants : c'est qu'il n'admet pas d'ordre politique divin. En démocratie, il est donc loisible à chacun de penser à sa guise au sujet des choses religieuses, sans contrevenir à un devoir envers l'État. La dissolution de tous les rapports de souveraineté commence là ([1]).

Il y a beaucoup de Feuerbach dans cette conception de Nietzsche, qui veut que les relations sociales et politiques se reflètent pour les peuples dans la forme de leurs divinités. L'apparition ou l'évanouissement des dieux, ce sont les fantômes des puissances sociales qui montent à la conscience confuse qui les vénère ou qui se dissolvent au grand jour de la raison. Si, dans la démocratie, l'irréligion domine à mesure que s'accroît la diversité des opinions religieuses, il faut voir là le symbole et le symptôme de l'anarchie sociale envahissante. Car cette irréligion signifie l'autonomie grandissante des individus et leur croissante incapacité de respect.

La démocratie a donc vu se produire ce grand fait : les hommes religieux, les prêtres, attachés à l'État parce que la croyance religieuse le rendait sacré, se sont brusque-

---

([1]) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 472. (*W.*, II, 346.)

ment déclarés hostiles à l'État [1]. En regard, l'irréligion, tout d'abord inoffensive et neutre par scepticisme, s'est faite militante devant cette révolte du conservatisme ancien. A son tour, elle s'est déclarée conservatrice de son État laïque. La lutte se prolongera, mais elle se terminera par la victoire des partis démocratiques, parce que ces partis démontrent à la foule sa servitude ancienne et lui apportent la certitude de son affranchissement par la raison. La défense de l'État laïque sera une sorte de nouvelle religion rationnelle, qui aura pour elle l'enthousiasme populaire.

On croit lire dans Nietzsche l'histoire de crises contemporaines, postérieures de trente ans à sa pensée, devant cette prévision de la lassitude qui s'empare des démocraties, à mesure que s'achève l'œuvre qui les passionnait. Et comment durerait l'enthousiasme après la victoire? Il tombera d'autant plus vite que les appétits des gouvernants populaires s'installeront avec une plus visible brutalité. La démocratie ne demandera plus à l'État, après avoir été affranchie par lui, que de défendre ses intérêts les plus bas. Les convoitises alors se feront trop impatientes. Les partis se relaieront au pouvoir et s'y useront trop vite, soit par leur cynisme, soit par la jalousie des classes non encore satisfaites. Les sectes rivales se précipiteront dans l'abîme avec trop de hâte dans la férocité. Ainsi, aucune loi ne sera plus ni considérée, ni reconnue comme durable. Le compromis momentané des partis en lutte se dissoudra dès qu'une modification de la force des partis fera que l'un d'eux croira le moment venu de rompre la trêve. Ce sera le moment où l'État lui-même entrera dans l'agonie; et quand on sait l'hostilité ancienne de Nietzsche contre l'État, on ne peut soupçonner chez lui une reconnaissance

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 472. (W., II, 346.)

paradoxale envers la démocratie, seule capable de l'abattre.

Des associations privées, des syndicats, des coopératives, des coalitions politiques, géreront avec une variété plus grande les intérêts collectifs confiés jusqu'ici à la tutelle nationale. Sera-ce un mal? Nietzsche ne se résout pas à le croire. Il sait doser le bien et le mal dans toutes les institutions humaines. La prudence et l'égoïsme humains ne disparaissent pas et sauront inventer des sauvegardes nouvelles. Aucun chaos humain sera-t-il jamais comparable au chaos de l'univers, d'où la vie cependant est sortie et où elle réussit à durer? Nietzsche fait confiance à la vie puissante des multitudes aussi. Il sait que plus d'une forme sociale s'est dissoute sans que l'humanité ait sombré, sans même qu'elle soit devenue pire. Mais la transition qui nous mènera à cette période de l'individualisme nouveau lui apparaît dans des formes de laideur qu'il décrit sans ménager les termes. Il ne faut pas se méprendre à ces descriptions hideuses. Elles ne cachent pas sa désapprobation. Nietzsche sait qu'on n'enraye pas les révolutions nécessaires. Sa justification de la démocratie peut être méprisante, mais elle est effective. La politique se propose une fin élémentaire : rendre la vie supportable au grand nombre, *den viel zu Vielen, den möglichst Vielen*. Comment ces multitudes n'auraient-elles pas le droit d'être consultées sur leur manière de concevoir le bonheur? Et si elles savent le définir, les croit-on démunies de l'intelligence qui trouve les voies et les moyens d'y parvenir? Quand même nous aurions là-dessus des doutes, ne faut-il pas les laisser faire? Et pourquoi nous opposer à leurs velléités, puisqu'elles sont les plus fortes? Les intérêts dont il retourne sont à ce point simples que les plus humbles esprits y voient clair. Il suffit ensuite d'assurer la bonne volonté de tous ; et l'entente

démocratique y suffit mieux que l'autorité d'autrefois, démunie de son auréole, évidée de sa force et réduite à un décor encore superbe, mais superflu [1].

Les destinées générales de la civilisation ne sont pas en question dans cette dissolution du droit et de la force souveraine. A vrai dire la société du passé ne donnait pas la souveraineté aux dirigeants vrais. S'il arrivait qu'ils parussent sur la terre, ils restaient dans la solitude de l'exil, comme ces philosophes justes de la République platonicienne, que leur sagesse désignait pour le pouvoir, mais qui, dans la corruption existante, le refusaient. De même, au temps présent, les dirigeants vrais demeurent à l'écart et gardent le silence, dans la forêt où bourdonnent les insectes innombrables. De loin en loin seulement, un cri lointain traverse les halliers, porté par l'écho par dessus les distances. Quelques penseurs solitaires jettent ce cri, incompris de la foule, mais qui pose des questions au prochain avenir. C'est le premier appel à l'élite de ceux qui cherchent dans la solitude. Puis le bruissement vain des insectes reprend dans la broussaille [2].

Il ne faudrait pas beaucoup pousser Nietzsche pour lui faire dire déjà ce qu'il dira explicitement plus tard : la vie des solitaires de la pensée, à qui est confiée toute la destinée de la culture humaine supérieure, est plus libre et mieux assurée dans la démocratie que sous aucun autre régime. Il n'importe alors que la démocratie ait quelques-uns des défauts graves de l'Étatisme ancien, remplacé par elle, mais auquel elle ressemble trop. Comme l'État autoritaire, la démocratie égalise et milita-

---

[1] *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 438. (*W.*, II, 325.) — *Der Wanderer und sein Schatten*, § 281. (*W.*, III, 343.)

[2] *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 438. (*W.*, II, 326.)

rise. Comme lui, elle est calquée sur le machinisme industriel. Elle fait de ses citoyens autonomes des rouages passifs. L'obligation pour le citoyen d'accepter la discipline de son parti, c'est-à-dire d'épouser en toutes choses l'opinion commandée par les intérêts de ce parti, n'est ni moins ridicule ni moins oppressive que l'obligation, en régime monarchique, de penser comme le roi (1). Cette discipline impose à des hommes réfléchis une abnégation qui peut aller jusqu'au martyre. Les meneurs jouent une constante comédie, aussi grossière que l'histrionisme d'un Bismarck. Ils amoncellent en foule les petites improbités, que grossira la puissance de l'opinion par l'instrument prodigieux de réclame qui s'appelle la presse. Faut-il s'en plaindre? Non ; car la gesticulation violente, le hurlement hargneux, qui s'en donnent à cœur-joie sur les tréteaux de la démocratie, ont souvent dénoncé des abus et accéléré les réformes (2).

Toutes les institutions non contrôlées se corrompent ; et la corruption dure à la faveur de la courtoisie dont on l'entoure. La démocratie est de formes laides. Mais son irrespect est courageux. Peut-être n'y a-t-il aucune autre prophylaxie contre le retour des tyrannies d'autrefois que cette quarantaine gênante et efficace des institutions démocratiques, où se guérit à jamais l'infection des appétits tyranniques (3). Si de la démocratie l'humanité ne tirait que ce seul bénéfice, il serait substantiel, souhaitable, et à lui seul il suffirait à la légitimer, puisque ce sont les tyrans qui ont jusqu'ici poussé les nations au massacre mutuel.

---

(1) *Morgenröthe*, § 183. (W., IV, 175.)
(2) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 448. (W., II, 332.)
(3) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 289. (W., III, 351.)

VI. — Le nouvel européanisme.

La nationalité se forme d'un groupement d'hommes unis par de traditionnelles façons de sentir, par des passions qui déclenchent en eux des réactions simultanées, capable de foncer sur tout ce qui les contrarie ; enfin par une commune culture intellectuelle. L'État est une institution de droit qui s'établit par des compromis entre les forces sociales en présence, castes privilégiées et classes pauvres, vainqueurs et vaincus, patriciens et plébéiens, noblesse, Église, Tiers-État. Il est donc historiquement antérieur à la nation, où se prolonge la coutume sentimentale dont vivaient les tribus, les clans, les primitives cités. Mais entre clans et cités, forcés à unir leur existence sous le dur joug de l'État, des liens sentimentaux nouveaux se noueront. Tout un réseau vasculaire, où circulera un sang commun, tendra ses ramifications de famille en famille. Dans l'État unifié par le droit, cimenté par le sentiment national, se fondront par degrés les races physiologiquement distinctes qui s'y heurtaient.

Or, l'analyse a révélé que l'État ancien s'effrite dans la décomposition démocratique, et que les nationalités anciennes étouffent dans des frontières trop étroites. Quoi d'étonnant si le préjugé de race, si exclusif, si rebelle à l'idée même d'une contamination, en vient à se dissoudre ? Dans l'ancien monde, les races se dressaient l'une contre l'autre par répugnance physiologique. Des nationalités fauves, des États brutalement conquérants, se dépeçaient. Que restera-t-il de ce monde, si nous refusons de renouveler la sauvagerie carnasssière d'autrefois, et s'il nous déplaît d'élire domicile dans les mêmes préjugés périmés ?

La liberté de l'esprit nous engage à n'user d'aucune contrainte. La leçon du passé, si nous la méditons, nous émancipe. Nous pouvons, librement, suivre un chemin

inverse de celui que cette histoire sanglante de l'Europe d'autrefois avait tracé : élargir d'abord la base physiologique de notre race; briser l'étroite vie de notre nation ; et aboutir à une grande structure politique nouvelle qui, par l'effacement des peuples anciens, créerait le nouvel État européen.

Nietzsche est trop historien pour méconnaître les services rendus à la civilisation passée par l'idée de nationalité. Cette idée est plus haute que l'idée de race; car elle est issue de la raison. Mais elle fut de la raison provisoire. Ce qu'il faut admirer en elle, c'est que cette insuffisante raison se soit faite chair et sang, se soit faite *idée-force,* et ait ainsi propagé une vie nouvelle. La collaboration de diverses races sous une même loi juridique et politique fut d'abord un fait de réflexion. Mais par le mélange des races, elle a amené une réalité physiologique nouvelle. L'histoire et la physiologie montrent qu'il n'y a pas de pureté originelle, rien que purification lente du sang des peuples. Des croisements heureux et une sélection soignée fournissent une humanité plus forte et plus belle que les races composantes dont elle sort. Les Grecs offrent le type resplendissant d'une race ainsi épurée.

Il y a lieu désormais de créer la « race européenne » par croisement des nationalités (1). Les symptômes se multiplient qui annoncent cette race. Combien de fois n'a-t-on pas décrit les liens, de plus en plus nombreux et solides, qui joignent entre eux les peuples de l'Europe? Par la vie errante de beaucoup d'entre nous, la formation d'une race métissée, d'une race « européenne » est facilitée. Elle se multiplierait plus vite, sans l'intérêt sinistre que certaines dynasties et certaines classes

(1) *Morgenröthe*, § 272. (*W.*, IV, 239.)

sociales ont à maintenir l'état de siège violent et la passion haineuse qui constituent le régime des nationalités actuelles.

Nietzsche écrivait en un temps où la nation allemande était déchirée par de brutales haines antisémitiques. Il a eu l'humiliation de voir que son maître Richard Wagner résolvait cette difficile question juive par un antisémitisme de basse démagogie. Nietzsche estime que son humanitarisme transformiste apporte, là aussi, le remède. Il ne méconnaît pas les défauts déplaisants et dangereux dont le peuple juif ne se montre pas plus exempt qu'un autre. Mais le mélange des races saura neutraliser tous les vices et effacer toutes les tares. Le spéculateur de bourse juif peut nous répugner; et le manque de chevalerie de toute la nation est trop évident. Mais les qualités ne sont pas mortes qui ont fait surgir du peuple israélite l'âme la plus noblement douce, Jésus; le sage le plus pur, Spinoza; « le livre le plus formidable », la Bible; « la morale la plus agissante », le Décalogue; et cette libre-pensée juive qui, au moyen âge, a été l'héritière vraie de la pensée grecque et nous a défendus contre la corruption asiatique du christianisme [1]. Et quel peuple a donné un exemple plus achevé de prudence froide, de ténacité, de finesse dans l'art d'utiliser le malheur et le hasard, de vaillance indestructible dans l'apparente humilité, de mépris héroïque pour le mépris public, enfin une dignité plus rebelle aux besognes bassement manuelles. Il n'y a pas de race plus capable de faire fleurir, en œuvres et en hommes éminents par l'esprit, sa passion contenue, sa résolution et ses vertus. Il n'y en a

---

[1] *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 475. (W., II, 332.) Nietzsche réitérera dans *Jenseits von Gut und Boese*, § 250 (W., VII, 217) que nous devons aux Juifs le grand style de leur morale, le goût des problèmes sublimes.

pas de plus lente, de plus sûre de l'avenir, de plus apte à dominer, et de plus désireuse aussi de renoncer à la domination, et de se fondre dans les autres races. S'il s'agit de former une race européenne, la race juive en sera l'un des ingrédients les plus précieux (1); et, d'avance, elle s'y offre. Elle a, d'avance, le tour d'esprit européen. Elle veut cesser d'être l'éternel « Juif errant ». Exclue des nationalités constituées, elle installe son foyer et sa patrie dans la nationalité élargie qui est à naître. Mais n'est-ce pas nous qui la repoussons, et qui repoussons ainsi la sagesse? Nietzsche n'en serait pas étonné. Les chances de réaliser la raison dans le monde sont fragiles toujours. Mais on n'échappe pas aux faits. Nous absorberons les Juifs ou ils nous domineront; et ils réaliseront alors la fusion des races devant laquelle nous reculons. Nietzsche ne nous laisse que cette alternative; et les deux issues de son dilemme ne mènent qu'à un même résultat de fait.

Nietzsche envisage à coup sûr les résistances que rencontrera le nouvel « européanisme ». Le consentement de tous n'y sera pas nécessaire, mais tout serait facilité par ce consentement. Aujourd'hui, l' « âme nationale », l'intolérance sentimentale de chaque peuple, se rebiffe dans une résistance hérissée. Nietzsche compte sur le sens de l'évolution historique pour nous faire perdre ce dernier préjugé. Les différences que nous appelons nationales sont plutôt des différences de civilisation. Les particularités les plus étroitement localisées changent et passent de peuple à peuple. Bien des choses furent allemandes, qui ne le sont plus, mais ne se retrouvent qu'en France. Un bon Allemand aurait à cœur de dépasser les qualités qui le font Allemand. Les grands Germains ont toujours essayé de s'enrichir par ce qui venait du dehors. Vouloir

(1) *Morgenröthe*, § 205. (W., IV, 200 sq.)

s'obstiner dans les qualités qui ont fait une nation autrefois, ce serait lui interdire la croissance à venir qui, nécessairement, rompt l'écorce ancienne. Il n'est pas d'un patriotisme éclairé de souhaiter cette pétrification du peuple dont on est citoyen. « Être bon Allemand, c'est dépouiller le germanisme (1). »

Il y a des précédents qui montrent en petit comme cette purification de l'Europe se pourra faire en grand. Les peuples seront-ils diminués, parce qu'ils tiendront dans l'Europe fédérative nouvelle la place que tiennent les cantons souverains dans la Confédération suisse? Les corrections de frontière ne seront plus une impossibilité que protégent des armées, mobilisables par millions d'hommes en peu de jours. On pourra apporter à la carte de l'Europe les retouches souhaitables, quand l'effroyable orgueil des États aura désarmé, et que l'attachement de tous les peuples au passé historique aura faibli. Les intérêts économiques et les affinités de culture intellectuelle en décideront. Les futurs diplomates auront derrière eux des raisons d'utilité, et non des armées. Ils se feront économistes, techniciens, connaisseurs de la civilisation. La politique extérieure deviendra une province de la politique intérieure (2).

Ce serait là ce que prévoit une intelligence sage. Est-ce à dire que sa prévision s'accomplira? Il y faut l'adhésion des peuples. Il faudrait mettre au service de la paix cette passion des foules qui, présentement, ne travaille qu'à la guerre. A la longue, cette passion ne se refusera pas. « On appelle l'unification des gouvernements allemands en un seul grand État une « grande idée ». La même espèce de

(1) « Gut deutsch sein, heisst sich entdeutschen. » *Menschliches, Allzumenschliches*, II, § 323. (W., III, 159.)

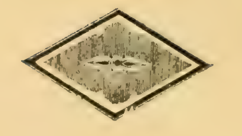
(2) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 292. (W., III, 352.)

gens qui glorifient cette grandeur de l'idée nationale, s'enthousiasmera un jour pour les États-Unis d'Europe. C'est une « idée encore plus grande (¹) ». Nietzsche veut dire : une idée plus capable de satisfaire au besoin de pathétique des foules. La République européenne viendra, comme viendront toutes les Républiques, parce qu'elle est dans la logique de la démocratie, et que la démocratie passionne puissamment les multitudes. La barbarie même travaille au nivellement des inégalités nationales, comme des autres.

Mais sans doute cela n'est pas sûr; et la passion des foules collaborant avec la raison n'est pas encore une garantie. Il faut dire alors que la Confédération européenne se fondera même par le triomphe de l'absolutisme, par le militarisme et par la guerre. La pensée napoléonienne d'un européanisme maître du globe par la science et par la guerre, se réalisera par la méthode napoléonienne, si nous avons la folie de ne pas la réaliser par l'entente pacifique. Les petits États continueront à être dévorés par les grands, qui, à leur tour, seront dévorés par les États-monstres. Il en restera un seul sur chaque continent, et peut-être le voit-on déjà se dessiner. Puis cet État-monstre se désagrégera, parce qu'il lui manquera cette ceinture d'ennemis qui le contraignait à rester un. Alors les temps seront venus pour la Confédération européenne. Elle se fera par dissolution, si elle ne peut se faire par l'union des efforts. Nous avons le choix dés méthodes, mais non pas de l'issue où les faits nous poussent. Les dilemmes de Nietzsche ne nous obligent pas à choisir entre des solutions contraires. Ils nous font aboutir par des voies opposées à une même solution. La fatalité qui nous domine, c'est qu'on ne peut

(¹) *Menschliches, Allzumenschliches*, posth., § 439. (*W.*, XI, 138.)

tirer des faits plus de virtualités qu'ils ne contiennent. Mais la vie en tirera, d'une façon ou d'une autre, brutalement ou par orientation intelligente, les réalités qui la fortifieront le mieux. Voilà pourquoi l'avenir appartiendra à la République européenne.



CHAPITRE II

L'ÉVOLUTION DE LA VIE SOCIALE

C'est une courte ébauche que la théorie sociale de Nietzsche entre 1876 et 1881; et pourtant, sur aucun autre point de la doctrine nietzschéenne, il ne s'est produit plus de malentendus. Il m'a semblé que, même dans le cénacle de Weimar, où l'on entretient si jalousement le culte de Nietzsche, il subsiste des incertitudes. On y entend des paroles qui s'inquiètent de l'usage qu'on pourra faire, socialement, de l'utopie nietzschéenne. « Quel parti politique saura l'utiliser ? Quels seront les maîtres de la terre ? » Et, derrière cette inquiétude, on en devine une autre. A quelles puissances sociales allaient décidément les prédilections de Nietzsche ? A qui promettait-il la victoire, sans la souhaiter peut-être, mais parce qu'il la prévoyait? Une définition bifide de George Brandes n'élucidait pas la difficulté. Votre philosophie est un « radicalisme aristocratique », écrivait-il un jour à Nietzsche, qui n'en disconvenait pas (¹).

Mais que voulait dire cette définition? Fallait-il insister sur le « radicalisme » ou sur « l'aristocratie » ? Devait-on

---

(¹) Brandes songeait surtout à *Menschliches, Allzumenschliches*, puis à *Genealogie der Moral*, seuls ouvrages de Nietzsche qu'il connût alors. V. ses lettres à Nietzsche du 26 novembre et du 17 décembre 1887. (*Corr.*, III, 272, 278.)

croire Nietzsche prêt à consentir toutes les réformes démocratiques et sociales, sinon peut-être par les raisons de la démocratie et du socialisme, du moins pour des raisons qui vont à leur rencontre, et parce que, la société démocratique et socialiste une fois constituée, on verrait sortir d'elle une aristocratie nouvelle de l'esprit? On aimerait à prêter au subtil essayiste danois une opinion qui aurait été instinctivement juste. Pourtant Brandes ajoutait : « Je suis un peu blessé de vous voir dans vos écrits vous prononcer avec tant de violence hâtive sur des phénomènes tels que le socialisme et l'anarchisme. L'anarchisme du prince Kropotkine, par exemple, n'est pas une niaiserie (1). » Mais, en 1887, G. Brandes ne pouvait connaître tout ce que nous connaissons aujourd'hui de Nietzsche. Il s'est froissé de quelques aphorismes cinglants. D'autres écrivains, des *condottieri* d'aristocratie, se sont fait, au contraire, de ces mêmes aphorismes des armes qu'ils croient solides. Il ne suffit pas de leur objecter les aphorismes qui militent contre eux.

On ne se débarrasse pas de Nietzsche en opposant ses aphorismes les uns aux autres, pour tirer parti de leur contradiction. Il faut s'habituer à son sens très nuancé du réel. Ce n'est pas sa pensée qui se contredit. Il croit que la réalité a des aspects opposés, et, quant à lui, il prétend faire le tour de toute la réalité. Toute pensée, chez Nietzsche, a donc sa contre-partie qui la délimite. On a compris la pensée vraie de Nietzsche, quand on a dénombré les antagonismes qu'il découvre dans la réalité humaine, et quand on a saisi le compromis effectif par lesquelles il estime que les forces contraires se tiennent en échec et en équilibre. Cette intelligence de sa philosophie ne peut se formuler en quelques définitions impro-

(1) *Corr.*, III, 278. — Lettre du 17 décembre 1887.

visées. Les opinions sociales de Nietzsche font partie d'un ensemble dont il n'a pu présenter que les vertèbres disjointes, mais qui a son épine dorsale et ses membres très au complet.

L'ambition principale de Nietzsche, dès ses débuts, fut de découvrir le passage, inconnu, mais certainement existant, qui relie les faits de la vie psychologique et sociale aux faits biologiques. Il a fait, par cette investigation conjecturale, œuvre de philosophe vrai. Il a tâché de prolonger jusque dans l'inconnu, et peut-être dans l'inconnaissable, la voie frayée de la science acquise. Sa philosophie fait effort pour appliquer aux sciences de l'esprit les lois découvertes par le transformisme. Mais, en plein triomphe du darwinisme, Nietzsche savait écouter déjà les objections clairvoyantes de ceux qui, par delà Darwin, remontaient jusqu'à Lamarck. Ce fut tout de suite sa force, et c'est encore aujourd'hui son originalité. Taine s'était risqué à affirmer que « la loi de sélection s'applique aux phénomènes mentaux ». Nietzsche répond qu'il ne s'agit pas surtout de sélection, mais d'abord d'adaptation au milieu. Il fait au darwinisme sa part, qui est secondaire, et au lamarckisme la sienne, qui est la principale. Il ajoute que les lois de Lamarck ne se vérifient pas seulement pour les faits de l'esprit, mais encore pour les faits sociaux.

De bonne heure, et dès les *Considérations intempestives*, il croit avoir découvert une grande loi de la vie sociale. Il y a antagonisme et *struggle for life* darwinien entre les instincts de l'homme, comme il y a lutte, biologiquement, entre les cellules d'un même tissu, ou entre les tissus d'un même organisme. Cette lutte, poussée à l'excès, peut être mortelle. Mais, circonscrite, elle arrive à constituer des tissus vivants ou des organismes plus vigoureux, par une sélection d'unités composantes qui se

seront fortifiées dans cette lutte. La lutte darwinienne entre les éléments aboutit à un résultat lamarckien, c'est-à-dire à une meilleure adaptation de l'ensemble. En particulier, Nietzsche crut constater un conflit entre l'*instinct de connaître* et *les instincts profonds de la vie affective.* Le savoir doit rester au service de la vie. S'il commet l'abus de s'en arroger la maîtrise, il peut compromettre les sentiments dont l'énergie vitale est faite, et user les forces où elle s'alimente.

On ne peut se fier non plus, inversement, à la seule poussée obscure de la vie affective. Cette poussée, aveugle sur ses fins, peut être abusivement détournée de sa route. Rien de frêle comme la vie, et la vie civilisée est plus fragile encore. L'instinct des hommes a créé le savoir, comme la vie s'est créé la conscience, pour s'orienter, pour éviter les dangers les plus graves et les gaspillages meurtriers de force et de sang. Il faut ménager la forte vitalité personnelle des hommes et des civilisations; mais se rendre compte aussi que l'intelligence humaine doit guider et éclairer les énergies affectives. La conception ancienne de Platon pourra s'acclimater alors parmi nous. Nous pourrons mieux entendre l'hygiène de notre vie sociale, un savoir supérieur pourra régénérer cette vie en entier. Dans cet effort pour appliquer le transformisme aux faits sociaux, de quel secours nous sera le socialisme comme doctrine? Quelle force peuvent nous apporter les passions qu'il déchaîne? Il n'y a pas d'autre façon d'aborder le problème des opinions sociales de Nietzsche.

I. — La dissolution du régime social présent

On a répété à outrance que Nietzsche est anti-socialiste. Pourtant Nietzsche a parlé avec une méprisante hauteur « des hommes qui, avec un revenu de deux ou

trois cents thalers par an, veulent devenir marchands ou fonctionnaires, ou qui, gagnant cette somme, cherchent un métier plus lucratif (1) ». Un tel homme ne peut être un tenant du capitalisme. Son aristocratisme ascétique n'a rien de commun avec les appétits qui essaient d'abriter, derrière des considérants de philosophie nietzschéenne, leurs intérêts sinistres. Nietzsche emprunte au socialisme sa critique du régime social présent (2). A vrai dire, il ne croit pas aux plans de reconstruction apportés par les systèmes socialistes.

Nietzsche tient pour louable dans le socialisme son irrespect des classes dirigeantes actuelles. Ces classes sont disqualifiées. Elles n'ont plus ni l'art de commander, ni l'art d'obéir avec fierté, héritages, l'un orgueilleux, l'autre délicat, qui se transmettaient dans les aristocraties anciennes. Les parvenus bourgeois d'aujourd'hui ignorent combien de fois ce talent de commander a été un art de souffrir et de se sacrifier, une longue habitude de se maîtriser dans la passion, de garder même à la souffrance des formes nobles, et, même dans les situations désespérées, la clarté de l'esprit et le calme de l'âme. Il y avait, dans toute la distinction native de l'aristocrate, une façon d'humilier en soi, avec grandeur, les instincts vulgaires, qui constituait à elle seule une garantie précieuse et forte de fine culture personnelle. L'audace du fabricant enrichi ne remplace pas cet héritage de distinction, reconnaissable encore dans la tenue et dans le moindre geste. Il y a une audace faite d'insolence et de confiance aveugle dans la chance, dont le vulgaire ne manque pas. Mais quand elle s'étale et devient le fait de tous, le socialisme a commencé.

---

(1) *Fröhliche Wissenschaft*, posth., § 429. (*W.*, XII, 202.)
(2) V. *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, p. 260 sq.

Le lamarckisme conséquent de Nietzsche le mène tout droit à des idées qu'il ne croyait pas sans doute partager avec Marx. Le marxisme aussi est une application du transformisme à l'étude des faits économiques. Marx et Nietzsche sont d'accord pour retrouver, même dans les structures d'esprit les plus hautes, la trace de leur origine. Nietzsche, comme Marx, cherche dans la technologie l'origine du capitalisme nouveau. L'homme continue, en créant l'outillage mécanique, le travail d'adaptation que la vie elle-même avait commencé en créant le squelette. Nos machines prolongent les organes de préhension et de locomotion que nous avait donnés la nature. Mais la force et l'intelligence qui les dirigent, ce seront, en dernière instance, la force musculaire et l'énergie cérébrale humaine. De soi pourtant, le machinisme industriel introduit une discipline sociale nouvelle des masses. La bourgeoisie capitaliste s'est établie avec le machinisme. Cela suffit pour qu'elle ait eu sa légitimité, puisque sans elle le progrès industriel n'aurait pas eu lieu. Il reste qu'il y a bien des façons d'utiliser la machine, comme il y a plus d'une structure de squelette mise en mouvement par des systèmes musculaires différents. Le machinisme actuel, invention de la pensée la plus haute, n'utilise que des forces sans pensée. Le régime bourgeois ressemble à ces bêtes préhistoriques, prodigieuses de puissance osseuse et musculaire, qui avaient un cerveau infime. Il fait appel à des énergies qu'il n'élève pas à la spiritualité [1]. Des groupes sociaux où toutes les unités humaines seront douées de conscience et de libre volonté, auront raison de ce monstre géant et aveugle dans la lutte pour l'existence. C'est le sens profond du mouvement socialiste.

---

[1] *Der Wanderer und sein Schatten*, § 220. (*W.*, III, 318.)

Nietzsche, décrivant la dégradation que le travail de la machine fait subir à la conscience de l'ouvrier, n'ajoute rien à ce qu'avaient dit Proudhon et, avant lui, les premiers théoriciens de la division du travail. Il prétend démontrer que la machine uniformise la production dans la médiocrité, et la banalise par un aspect uniformément impeccable. En facilitant la vente de camelotes grossières, elle ramène une piraterie industrielle très attardée sur le régime de probité qui était devenu l'habitude des peuples commerçants. Les dires de Nietzsche n'étaient pas inexacts de l'industrie allemande, au temps où Reuleaux avait gratifié ses produits de deux épithètes célèbres : « *billig und schlecht* ». On ne pourrait renouveler une telle appréciation pour le travail qualifié de l'industrie contemporaine, qui demande à l'ouvrier un si intelligent effort et qui produit avec une perfection si régulière (1). Mais il nous importe que l'appréciation de Nietzsche touche à la valeur humaine du travail. C'est ce qu'on oublie quand on rappelle seulement ses durs aphorismes sur la caste du travail forcé (2).

A coup sûr, il faut que la civilisation dure, mais aussi qu'elle vaille de durer. L'ancienne économie artisane avait plus d'humanité. Acheter le produit d'un artisan, en un temps où chaque artisan avait sa marque et son mérite propre, c'était honorer l'homme dans sa marchandise. C'était se revêtir, soi et sa maison, des symboles de l'estime qu'on avait pour de certains artisans. Ainsi s'introduisait dans le plus humble travail l'idée d'une valeur humaine. Le plus simple échange créait une solidarité et

(1) V. cependant dans les *Sozialistische Monatshefte* de juillet 1910, une enquête qui affirme que cet ennui de la besogne parcellaire est encore aujourd'hui, dans la plupart des industries, la grande tristesse de la vie ouvrière.

(2) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 439. (*W.*, III, 327.)

une amitié. Cette fleur d'humanité, Nietzsche regrette de la voir extirpée par l'esclavage humilié où le travail monotone de la machine réduit nos ouvriers.

Pourtant le socialisme ne commet-il pas, en un autre sens, la même faute, puisque ses visées égalitaires méconnaissent la valeur inégale des individus? Cette méconnaissance, répond Nietzsche, n'est pas plus illogique que les abstractions de la science, qui, elles aussi, tiennent pour négligeables les différences individuelles entre les objets étudiés. Pratiquement, rien ici de plus condamnable qu'une maxime très analogue du christianisme qui, lui aussi, considérait que tous les hommes sont également des pécheurs, à qui est nécessaire la grâce rédemptrice. Le socialisme fait la gageure de l'égalité approximative des hommes. Le litige peut être seulement de savoir si nous apercevons entre les hommes des différences à ce point accusées, qu'elles ruinent d'avance une politique résolue à les négliger. Dans les cités lacustres, dont Nietzsche avait vu tant de résidus dans les musées suisses, nul doute que les hommes ne fussent à peu près égaux [1]. Mais les hommes de notre temps? Ce qu'on peut dire, c'est que dès maintenant la culture intellectuelle de nos ouvriers est si voisine de la culture des patrons, que la seule idée d'imposer aux ouvriers tout le fardeau du plus lourd travail mécanique produit en nous un sentiment de révolte. Notre classe ouvrière est aujourd'hui d'une sensibilité à ce point affinée que ce fardeau lui cause une infinie torture; et elle prétend non pas l'alléger, mais le rejeter [2]. La bourgeoisie conquérante d'aujourd'hui a, elle aussi, la haine de l'individualisme. C'est comme caste qu'elle se distingue des ouvriers, et non pas par sa

---

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, posth., § 448. (W., XI, 141.)
(2) *Ibid.*, § 451, 3. (W., XI, 143.)

sélection d'hommes. Car, selon Nietzsche, elle n'a cure de la supériorité intellectuelle (1). Elle aussi est une démagogie niveleuse ; et tandis que la classe ouvrière commence à ne plus vouloir travailler de ses mains, la classe bourgeoise refuse de travailler du cerveau. S'il n'y a en présence que le régime bourgeois et le socialisme, c'est le socialisme qu'il faut approuver.

Un autre, aussi grand que Nietzsche, et mieux informé que lui des choses sociales, a dit depuis combien Nietzsche est dans l'erreur. Dans ce Xe chapitre de l'*Armée nouvelle*, qui est le plus glorieux résumé de toute la science sociale française, Jaurès a su démontrer « qu'une des plus grandes forces de la bourgeoisie, un de ses titres les plus solides, c'est que dans une société où retentissent contre elles les revendications du travail, elle est une classe qui travaille (2) ». Son récit retrace, dans une beauté d'épopée, la magnificence de l'industrialisme moderne. Le grand orateur voulait que le prolétariat reconnût à nos grands patrons d'usine et de commerce cette puissance de travail, dépensée « à contrôler de haut la force ouvrière qu'ils emploient, à étudier au loin le marché des produits et le marché des valeurs, à élargir en pensée leur champ d'action, avant de l'élargir en fait ».

Les facultés de décision, de commandement, d'orgueil de l'homme dépassent infiniment ses forces de sensualité ; et c'est seulement par l'impulsion qu'il donne, par le contrôle qu'il exerce, par les responsabilités qu'il assume, que le grand possédant peut prendre aujourd'hui conscience de sa propriété... Par ce travail intense, la bourgeoisie, la grande bourgeoisie surtout, est en communication avec la force et

---

(1) V. déjà les accusations de Nietzsche à l'époque wagnérienne, dans *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*. Livre III, chap. II : La faillite du régime social présent, p. 262.

(2) Jean Jaurès, *L'armée nouvelle*, 1913, p. 482.

l'esprit des temps modernes, avec une société où tout est effort, tension, labeur, aspiration [1].

Dans cette description de la « puissance révolutionnaire de création » qui palpite violemment dans la société bourgeoise et qui lui donne le sentiment, non seulement de son utilité, mais de son droit, et l'audace de la bonne conscience, Jaurès atteint à une réalité sociale plus vivante que Nietzsche ; et en même temps il est plus nietzschéen que lui. Il prolonge la ligne de la pensée nietzschéenne par cette analyse de la légitime fierté que nos classes dirigeantes puisent dans la certitude d'une grande œuvre accomplie. Car, sans doute, c'est, nombre de fois, sur la conquête brutale, la piraterie ou le vol que sont assis les privilèges de la bourgeoisie. Mais la puissance bourgeoise a surabondé en utilité collective, au point qu'elle est comme « liée à l'ensemble passionné » de la société présente. Les salariés eux-mêmes, dans le désordre actuel, perçoivent confusément des puissances et des vertus qui pourront fructifier « dans un ordre nouveau plus ample, plus harmonieux et plus juste ». Les ouvriers sentent donc bien que la bourgeoisie a encore « un autre titre que la force » ; et ils savent que l'ordre bourgeois, si imparfait encore, déjà les affranchit. C'est probablement à une métaphore de Nietzsche que songe Jaurès, lorsqu'il écrit cette protestation :

Les salariés ne sont pas sous un régime de brutalité absolue, qui ne serait que scandale et accablement. Ils ne sont pas comme le géant enseveli sous un amoncellement de pierres et qui ne peut plus que vomir la flamme par la bouche du volcan [2].

---

[1] Jean Jaurès, *Ibid.*, p. 485.

[2] J. Jaurès, *Ibid.* — Cf. *Schopenhauer als Erzieher*, § 4 (*W.*, I, 424) : « Dans toutes les commotions, dans tous les tremblements de terre socialistes, c'est toujours l'homme selon Rousseau qui s'agite, pareil au vieux Typhon sous

Mais à coup sûr voilà une raison de plus pour que Nietzsche écrive :

Les masses socialistes sont dans leur droit, quand elles essaient, extérieurement aussi, de niveler la différence entre elles et (les bourgeois) puisque intérieurement, par la tête et par le cœur, le nivellement est un fait accompli (1).

Aussi bien peut-on accorder que Nietzsche connut, mieux que Jaurès, l'esprit de ce premier socialisme allemand des années de 1863 à 1875, qui furent les années d'organisation. Il a vu à l'œuvre les chefs de la démocratie socialiste allemande en Rhénanie et en Saxe. On croit relire les premiers pamphlets de Lassalle, de Bebel et de Liebknecht, à entendre Nietzsche affirmer que le socialisme continue le soulèvement de la bourgeoisie elle-même contre le régime féodal.

Dès qu'on accorde des libertés politiques à la classe ouvrière, ou si elle les conquiert dans un moment de crise, croit-on qu'elle n'en usera pas pour son affranchissement social? Inversement, des hommes qui auront réussi à assurer leur indépendance matérielle, peut-on penser qu'ils se laisseront commander comme sous l'Ancien Régime? « La liberté politique, disait Liebknecht, exige la justice sociale, ou elle meurt; et la justice sociale ne se réalise pas, sans que la liberté politique en naisse (2). » Ainsi la Némésis de l'histoire, reprend Nietzsche, veut que la bourgeoisie périsse dans cette tourmente qu'elle a elle-même déchaînée.

On ne voit pas que Nietzsche ait jamais déploré cette

l'Etna. » V. aussi *Zarathustra*, Von grossen Ereignissen (*W.*, VI, 191), la parabole du chien de feu, démon d'éruption et de subversion, qui du fond du volcan projette sa lave, sa vase brûlante et sa fumée.

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, t. I, § 480.

(2) Wilhelm Liebknecht, *Ueber die politische Stellung der Sozialdemokratie*, 1867. V. aussi : *Zur Grund und Bodenfrage*, 1870. — *Zu Schutz und Trutz*, 1870.

catastrophe prévue, croit-il, avec exactitude par les socialistes. Mais il n'admet pas que, dans cette catastrophe prochaine, on admire l'avènement de la justice totale. S'il est juste que les bourgeois cèdent le pouvoir, Nietzsche nous interdit toute illusion sur la qualité morale de la classe destinée à la supplanter. Des appétits gloutons, une haine hargneuse, une mélancolie vindicative, se masquent, chez les ouvriers, d'une revendication d'équité. Les blâmerons-nous? Non, car leurs adversaires ne sont pas meilleurs. Mais pas de grands mots. Ce sera une injuste justice que celle du régime socialiste. Or la civilisation rationnelle future exige une justice méticuleuse et pure. Il est entendu que la répartition existante des propriétés recèle en foule des violences anciennes. La prescription qui leur est acquise ne saurait les blanchir aux regards de l'historien. Aussi bien toutes les civilisations du passé ne sont-elles par édifiées sur la fraude, l'erreur et les abus de la force? En sommes-nous moins les héritiers de ces civilisations? Comment extraire de ces iniquités agglomérées et pétrifiées une justice pure? Ce n'est pas en déclarant que les patrons, sous le régime actuel, ne méritent pas leur fortune. La constitution de l'univers est si fragile, et notre régime social si traversé de hasards, que personne n'y mérite ni son heureuse ni sa mauvaise chance (1). Le mal, c'est notre indifférence au regard de l'infortune d'autrui. Mais ce cynisme que montraient les possédants en s'emparant de ce que leur offrait la faveur des circonstances, serait-il moindre dans l'âme des non-possédants? C'est notre mentalité qu'il faut réformer. C'est l'esprit de haine et de fielleuse jalousie qu'il faut guérir (2). Alors la réforme sociale sera déjà en marche.

---

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, posth., § 451, 5. (*W.*, XI, 144.)
(2) *Menschliches*, § 451, 6. (*W.*, XI, 144.)

Nietzsche retrouve, dans toutes les propositions socialistes venues jusqu'ici au grand jour de la discussion, cet esprit haineux de pharisaïque justice, qui déguise des appétits de violence. Peut-être n'a-t-il connu de ces propositions que ce qu'avait voulu en enseigner, à Leipzig, son maître en matière d'économie politique, Roscher, ou ce qu'en relataient les journaux de son temps. Il n'a étudié de près aucun des grands systèmes classiques du socialisme, ni Saint-Simon, ni Pecqueur, ni Rodbertus, ni Marx. Ses objections portent contre un rodbertisme vague vulgarisé par Lassalle (1). Mais il est exact qu'en son temps les chefs du socialisme allemand, Bebel et Liebknecht non exceptés, glissaient à ce lassalléanisme imprécis. Nietzsche, avec ce sentiment de la vie qu'il a eu si vif, est plus près du marxisme, tel que nous l'interprétons aujourd'hui, que ne fut entre 1876 et 1882, la première génération de ses glossateurs. Pourtant il évite quelques-unes des erreurs de tout marxisme.

Si la justice sociale consiste dans une *évaluation équitable du travail*, Nietzsche conteste qu'on en puisse faire jamais le calcul. Veut-on évaluer le temps, le zèle, la bonne ou la mauvaise volonté, l'inventivité, la paresse, la probité contenus dans un travail? C'est évaluer toute la personne; c'est estimer l'inconnaissable, comparer l'irréductible, et l'injustice est au bout. Nietzsche objecte, très judicieusement, à cette théorie que tout travail vaut ce qu'il doit valoir dans un état social donné de forces, de connaissances et de besoins. Il n'appartient pas à l'ouvrier de décider s'il travaillera ou comment il travaillera. Des puissances sociales plus fortes le contraignent. C'est l'*utilité collective* qui décide de l'estime qu'il faut faire de son

---

(1) Sur les rapports entre Rodbertus et Lassalle, v. nos *Origines du Socialisme d'État en Allemagne*, 2e édit. 1913.

produit. Il n'y a point là de justice. Mais il faut que la production se continue. Par elle l'ensemble social fait effort en vue de s'adapter à son milieu. C'est par souci de sa durée que la société interdira l'exploitation de l'ouvrier qui, dans le passé, a été trop certaine. Il faut condamner cette exploitation, non pas comme une injustice, mais comme une folle imprudence, comme un coupable gaspillage des ressources de l'avenir, et comme une menace pour la postérité. Ce que Nietzsche reproche à la bourgeoisie présente, c'est cette grande et durable imbécillité d'une exploitation qui a allumé la guerre sociale dans toutes les usines, et qui aboutira aux compromis les plus onéreux, si l'on veut ramener la paix indispensable [1].

Cette paix se conclura, puisqu'il faut que la civilisation dure. Triste et médiocre idéal pourtant que celui qui revendique, au nom de la justice, un *meilleur salaire* sans voir ce qu'il y a d'humiliant pour un ouvrier à n'être qu'une vis et qu'un rouage dans le prodigieux outillage social. L'objection la plus grave que l'on puisse faire au socialisme, c'est qu'il prolonge, là encore, l'automatisme créé par l'industrie nouvelle. Il pousse aux dernières limites la « mécanisation » de l'homme; et, loin de restituer à l'ouvrier une personnalité, il fixe le tarif auquel l'ouvrier consentira à aliéner sa personnalité, au nom de la justice. Au vrai, tous ces projets de réforme tendent à faire de l'ouvrier un bourgeois. Oser formuler des revendications sociales en pareils termes, cela seul attesterait chez les ouvriers une âme de bassesse bourgeoise, qui n'attache plus aucun prix à la maîtrise de soi, à l'ascétisme noble, au loisir permis de la pensée, à l'indépendance honnête et pauvre, ni pour tout dire à la *valeur*

(1) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 286. (W., III, 349.)

intérieure (1). Puisqu'on ne songe pas à régénérer du dedans les ouvriers, que penser du moins des moyens préconisés pour corriger leur sort matériel ?

Nietzsche n'en connaît que deux, et, à vrai dire, son érudition se satisfait de peu. Il fait appel à quelques notions usées d'histoire grecque ou romaine et de philosophie platonicienne. Visiblement, l'industrialisme moderne lui est étranger. Voilà pourquoi sa discussion semble dater du temps de Gracchus Babœuf. Le socialisme lui paraît conduire à deux mesures révolutionnaires également inefficaces.

1° Veut-on revenir à une mesure que l'antiquité a essayée, la *loi agraire*, le partage égal des terres ? Nietzsche allègue la médiocre durée de ces tentatives dans les républiques anciennes. Que d'amertume de même chez nous produirait une révolution qui déracinerait une partie de la population rurale ! Et combien durerait cette égalité imposée ? Que de haines et de jalousies, de violences nouvelles ! La moralité est, plus qu'on ne croit, faite de la vénération de la terre des aïeux. Et c'est le respect de l'ordre social lui-même qu'on extirpe dans l'homme en déplaçant les bornes de son champ paternel.

2° Procédera-t-on, au contraire, par la « socialisation des propriétés », dont l'usufruit seulement serait affermé aux particuliers ? On rétrograderait alors, surtout dans l'agriculture, jusqu'à la sauvagerie. La terre retournerait à la brousse au bout de peu de générations. Il ne faut pas idéaliser l'homme. Il gaspille et maltraite ce qui n'est pas sa propriété privée. Son fond est égoïsme et vanité. Platon pouvait croire que, la propriété privée disparue, on aurait aboli chez les hommes tous les vices qui leur viennent de leurs appétits. Il manquait d'une psychologie exacte des

(1) *Morgenröthe*, § 206. (*W.*, IV, 203.)

mobiles humains. Il ignorait le transformisme moral, et que les vertus les plus hautes germent d'une grossière racine. En sorte qu'aucun désastre ne serait comparable à la destruction de l'égoïsme et de la vanité, puisque avec eux les racines mêmes de la vie seraient desséchées [1].

Ainsi le socialisme, qui promettait de régénérer la société, tend à détruire la civilisation dans ses profondeurs. Il offre un idéal contradictoire de bassesse haineuse et d'ascétisme jaloux, qui tarit jusqu'à la sève de l'égoïsme légitime. Il menace de faire le désert où il passera. Il équivaudra à ces invasions musulmanes, après lesquelles toutes les sources fertilisantes étaient à sec, toutes les forêts abattues, toutes les cultures détruites par le feu. Au fléau de la destruction le socialisme ajoutera la tyrannie. C'est une armée effroyablement disciplinée que la sienne. Il courbe les citoyens dans une humilité devant l'État que l'ancien régime n'a jamais connue. Toujours le socialisme a grandi dans le voisinage du césarisme. Platon n'a-t-il pas demandé à un tyran de Sicile la réalisation de son plan social ? Aucun homme a-t-il ressemblé mieux à Bismarck que Lassalle? En sorte que le socialisme, médiocre et bas comme la démocratie, est tyrannique aussi comme l'État absolutiste ancien. Il est de l'intolérance, de la haine et de la brutalité condensées. Pas de danger plus grand pour la culture supérieure de l'esprit. Et toutefois Nietzsche croit à la Révolution sociale. Elle apportera une profusion d'erreurs, mais il faut la prévoir comme un fait, et s'interroger sur la légitimité du fait est besogne oiseuse. Il s'agit de savoir ce qui la rend probable et quel parti on en peut tirer [2].

La révolution socialiste est probable, parce qu'il n'est

---

(1) *Der Wanderer und sein Schatten*, I, § 285. (*W.*, III, 348.)
(2) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 473. (*W.*, II, 350.)

au pouvoir de personne, à l'heure actuelle, de l'enrayer. Cela seul nous dispense de lui demander ses titres de droit. Il faut pactiser avec les puissances établies ou les détruire : Lassalle l'avait déjà dit. Il reste à savoir si nous voulons déclarer la guerre au socialisme, ou si nous voulons pactiser avec lui avant la lutte ouverte.

Il y a lieu de mesurer sa force qui est considérable et digne de respect. Niveleur dans ses fins, le socialisme est individualiste par l'effet réel qu'il produit. Sa prédication abstraite fourmille d'erreurs; mais la rationalité la plus rigoureuse doit lui accorder l'efficacité de ses méthodes de dressage ouvrier. Derrière l'ouvrier révolutionnaire apparaît donc « le péril des périls — l'*individu*! », et ce n'est pas Nietzsche qui s'en plaindra [1]. Rien ne développe les énergies individuelles comme cette gageure socialiste de l'égalité [2]. Rien non plus n'égale la puissance d'enthousiasme qu'elle déchaîne. La revendication de la justice, où se cachent de sombres appétits de cruauté, apporte enfin un prodigieux enivrement. Son terrorisme marque un retour à un enthousiasme sauvage et fort. Il produit une émotion et une fièvre plus extatiques encore que la guerre nationale. « *Die soziale Revolution ist vielleicht noch etwas Grösseres; desshalb kömmt sie* [3] ». La révolution fait partie de ce rajeunissement viril qui réveillera les nations efféminées de l'Europe présente [4].

Est-elle inéluctable? On sait qu'il n'y a, pour Nietzsche, rien de fatal. Il n'y a que des faits d'une absolue contingence. A toutes les forces on peut opposer d'autres forces qui détruisent le jeu des premières. Nietzsche a envisagé

(1) *Morgenröthe*, § 173. (*W.*, IV, 169.)
(2) *Menschliches, Allzumenschliches*, posth., § 448. (*W.*, XI, 141.)
(3) *Morgenröthe*, posth., § 559. (*W.*, XI, 369.)
(4) *Menschliches, Allzumenschliches*, posth., §§ 451, 8. (*W.*, XI, 144); — *Morgenröthe*, posth., §§ 571, 2. (*W.*, XI, 376.)

sérieusement l'idée « d'étouffer en germe la révolution » [1]. Sa pensée définitive, c'est que la bourgeoisie présente ne dispose ni d'une puissance capable ni d'une pensée digne d'enrayer la révolution sociale. Mais quand cette révolution se produirait, ce ne serait pas encore une raison de désespérer. Peut-être fera-t-elle, par un déplacement profond, tantôt lent, tantôt tumultueux, un travail souterrain et cyclopéen qui sera utile. Elle ne peut fonder la société nouvelle. Mais, après un énorme déplacement géologique, elle en scellerait dans le sol l'infrastructure. Elle édifierait des digues monstrueuses et des remparts contre des barbaries pires, contre la mauvaise hygiène, l'insuffisante instruction, le servage matériel et mental. Elle ferait surgir volcaniquement les collines où mûriront un jour au soleil les fruits parfumés d'une civilisation nouvelle. Le socialisme croit à tort que la révolution a en elle-même sa fin. Elle rend possible seulement un travail plus délicat qui fleurira d'elle. Nietzsche croit être un de ces viticulteurs inconnus qui planteront, dans le sol remué par la révolution, les cépages de la vie sociale régénérée.

II. — L'utopie sociale de Nietzsche.

Il faut, pour comprendre le plan de réforme sociale de Nietzsche, se dire qu'il se place dans l'hypothèse d'une révolution en marche ou peut-être déjà accomplie. La tâche de l'élite pensante ne consistera pas à livrer la bataille de la bourgeoisie, perdue d'avance, mais à procéder au déblaiement et à la reconstruction. Les mobiles agissants de la pensée révolutionnaire sont des sentiments d'enivrement, de cruauté, de volupté. Ce n'est pas qu'elle

(1) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 221. (*W.*, III, 318.)

n'ait été mêlée de rationalisme vrai, d'*Aufklaerung*, de philosophie des lumières. Elle en est au contraire comme auréolée (¹). Mais le rationalisme pur du XVIIIe siècle n'aurait jamais été actif. Il aurait passé comme une nuée frangée de lumière. C'est pour s'être incorporé l'électricité du sentiment révolutionnaire qu'il est devenu violent, orageux, dangereux. L'effort présent de l'analyse et de la propagande philosophique veut soutirer à la pensée humanitaire l'excès de son fluide et le trop-plein de son enthousiasme violent ; et continuer ensuite son œuvre de rationalisme social. C'est ici le cas de faire appel à la science et au scepticisme qui refroidit la foi trop chargée d'émotion. Appelons-en à Voltaire contre Rousseau. Pour réaliser l'harmonie fraternelle, cessons de croire à une bonté foncière de la nature, ensevelie sous des institutions qu'il suffirait de détruire. La réforme sociale est affaire de reconstruction prudente. Elle exige un esprit d'ordre, d'architecture et d'art. Ce sont là les qualités de l'esprit voltairien, qui est un esprit de lumière et de développement lent. Car c'est la raison qui nous modère, et non pas le sentiment, comme on le croit. La pensée résolue et claire, la liberté de l'esprit incorporée au caractère, affaiblissent le désir et disciplinent l'action (²). Mais le danger du régime bourgeois ressemblait au danger révolutionnaire. Il venait d'une semblable hypertrophie du sentiment grégaire, d'une passion fanatique, elle aussi, de justice et de force. Il faut parer à un retour de ces fléaux par une pareille métamorphose des âmes. La société nouvelle, qu'il s'agit de fonder, ferait taire l'âpre revendication ouvrière, mais elle n'obéirait plus aux sinistres appétits capitalistes. Elle resterait

---

(¹) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 221. (*W.*, III, 318.)
(²) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, §§ 463, 464. (*W.*, II, 341, 342.)

étrangère également à la revendication de justice abstraite du socialisme et au mensonge de notre justice pénale. Elle ne grouperait plus les hommes pour des efforts de masse, qui supposent l'anéantissement de la personne humaine. Elle ne connaîtrait ni la discipline militaire ni la discipline des partis. Le terrorisme ouvrier lui serait inconnu, mais de même le gouvernement parlementaire. Elle aurait secoué la tyrannie des démagogues comme celle des hommes d'État. Elle n'aurait pas de Lassalle, mais elle n'aurait pas de Bismarck. Elle ne serait pas un État de droit traditionnel, et toutefois elle éviterait le gâchis de la révolution.

1° En effet, dans la société future, le droit n'exprimerait que la nécessité naturelle. Ce droit ne naîtra pas d'un seul coup. Une longue éducation y sera nécessaire. On reconnaîtra, par cette éducation, que l'aube de la société nouvelle commence à se lever : car elle ne ressemblerait pas à l'éducation de nos jours. Elle serait faite surtout pour les adultes; et elle serait supérieure. Des leçons et des méditations réuniraient quotidiennement les hommes de la plus haute maturité. Le platonisme fortifié de Nietzsche prend modèle à présent sur ces entretiens où Socrate se rencontrait avec les hommes les plus déliés de son temps, les sophistes. Les églises, pleines encore du souvenir des cultes anciens, serviraient pour ces fêtes de la raison. On formerait dans ces discussions les éducateurs nouveaux de la jeunesse. Le maître nouveau ne serait plus un humaniste comme par le passé. Il fondrait dans le creuset de sa pensée l'art et la médecine, la science exacte et la sagesse pratique. Toutes les vertus qu'on exige de l'artiste et du médecin, du savant et du sage, seraient réunies dans la vertu du maître futur, et paraîtraient dans ses discours et dans sa méthode. L'objet essentiel de l'enseignement serait la théorie du corps et de l'hygiène. Cet enseigne-

ment ne devrait manquer ni dans les grandes ni dans les petites écoles. Une prodigieuse et universelle avidité de savoir pour vaincre poussera la foule à s'instruire de ces soins du corps, qui influencent si profondément notre régime moral. La moralité publique tout entière se transformerait, le jour où presque toute la morale se réduirait à un enseignement de médecine et de thérapeutique [1]. Les vérités nouvelles du transformisme lamarckien aboutissent à cette conception modifiée de l'enseignement.

Si la moralité n'est que l'aspect extérieur, et comme le plus visible symptôme, par lequel on puisse diagnostiquer notre complexion physique, le *crime* est donc bien, comme le croit la nouvelle école de psychiâtrie, une diathèse, et non pas l'explosion d'une mauvaise volonté. Les sages considèrent comme périmée la fonction justicière de l'État. Il y aurait lieu de réunir des sociétés silencieuses d'hommes qui renonceraient à faire jamais appel aux tribunaux [2]. Ils fonderaient discrètement des sanatoriums du crime. On effacerait, comme par un lavage de la conscience, le remords où subsiste l'illusion d'avoir été libre, quand le tempérament commandait. La société présente considère le remords comme une garantie contre les rechutes. C'est le tempérament qu'il faudrait corriger. Il ne suffit pas de traiter le crime avec une cruauté rogue ou une orgueilleuse pitié : usons plutôt de prudence médicale. Il faut au criminel un changement d'air et de milieu, une disparition provisoire et une nouvelle occupation. Soustrayons-le à la lancinante torture de la mésestime publique et de sa mésestime propre. Indiquons aux malfaiteurs comment ils pourraient réparer, par des services d'élite et difficiles qu'ils rendraient à la

---

(1) *Morgenröthe*, § 202. (*W.*, IV, 195.)
(2) *Ibid.*

collectivité, le dommage autrefois causé par leur méfait. Anonymement, sous des noms nouveaux, en des lieux fréquemment changés, le criminel prouverait sa capacité et sa résolution de faire le bien (1). Nous avons coutume de mettre le coupable sous les verrous jusqu'à l'expiration de sa peine. Ne suffit-il pas de l'emprisonner jusqu'à ce que soit éteint en lui tout sentiment d'hostilité contre la société, et jusqu'à ce que les hommes aussi aient oublié à son égard toute pensée de vengeance? Tout prolongement de la peine au delà de cette limite n'est-il pas cruauté inutile, retour à la loi du talion et gaspillage d'une force humaine qui pourrait être bienfaisante (2)?

Si une libre justice existait, qui sait si les malfaiteurs n'iraient pas se dénoncer eux-mêmes et réclamer leur propre peine, fiers d'honorer ainsi la loi? Reconnaître la loi, ce serait encore contribuer à la faire. Ces hommes, coupables un jour, ne seraient donc plus au ban de la société. Ils exerceraient encore une puissance de législateurs et de juges, en édictant eux-mêmes l'arrêt de leur condamnation. La peine volontairement subie par eux compenserait mieux le délit que notre sanction coërcitive. Elle rétablirait la dignité de l'homme par la calme grandeur du châtiment librement accepté. Elle ajouterait, par le respect volontaire de la loi, une force morale à la collectivité (3).

Un prince de Hombourg, après une faute contre la loi militaire où pouvait périr la discipline de l'armée prussienne, sait aller noblement, dans un drame de Kleist, au peloton d'exécution, et le monarque peut le grâcier, après ce libre hommage rendu à la loi. Qui sait si, parmi nos bandits, jetés définitivement à l'armée du crime par ré-

(1) *Menschliches, Allzumenschliches*, posth., § 80. (*W.*, XI, 40.)
(2) *Ibid.*, § 82. (*W.*, XI.)
(3) *Morgenröthe*, § 187. (*W.*, IV, 177.)

volte contre la contrainte sociale, il n'y en aurait pas qui suivraient le tragique exemple proposé par le grand poète?

Mais si des hommes venaient à se trouver, d'une tristesse telle et d'une si profonde corruption, que le moyen de les guérir viendrait à manquer, il faudrait les éclairer sur leur cas incurable, et, comme suprême allègement, leur offrir le moyen du suicide. Aucun sang ne serait ainsi versé que du consentement même de la victime immolée au salut public, comme on facilite parfois une mort libératrice à ceux que ronge mortellement une torturante maladie ([1]).

Cette loi pénale elle-même, et celle qui règle les institutions, qui donc la ferait? et quel serait le gouvernement? Nietzsche ne voit aucune difficulté à définir les pouvoirs législatifs nouveaux. La pratique seule du pouvoir lui paraît difficile. Il admet la fin dernière de la démocratie vraie, qui est de garantir au plus grand nombre l'indépendance des opinions, la facilité de la vie et un équitable gagne-pain. La démocratie, pour s'établir, devra provisoirement enlever le suffrage aux très riches et aux très pauvres. Voilà deux classes qui ne doivent exister dans aucun État : elles créent la tyrannie oligarchique ou la tyrannie des foules ([2]). La démocratie interdira, de plus, la formation de partis politiques, qui aboutiront, de toute façon, au gouvernement hurlant des masses ameutées. Le suffrage universel s'exercerait rarement : car il n'aurait pas d'objet. Le gouvernement nouveau ressemblerait à celui que Renan esquissait dans ses *Dialogues philosophiques*. Dans chaque pays, des hommes dignes d'estime par leur probité, et davantage par leur

---

([1]) *Morgenröthe*, § 202. (*W.*, IV, 195.)
([2]) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 293. (*W.*, III, 353.

compétence, se sépareraient de la masse. Un acte de confiance, une divination, une prédilection secrète les rapprocherait. Par une libre cooptation, ils désigneraient les spécialistes les plus éminents de toutes les techniques et les savants les plus éminents dans chaque discipline. Leur choix serait à la fois une garantie et une reconnaissance de la plus évidente supériorité. Ce serait là le seul corps législatif.

Ce corps ne voterait jamais à la majorité des voix présentes. Dans toutes les affaires, ne délibéreraient et ne voteraient que les hommes qualifiés. L'honneur et une haute convenance reconnue de tous obligeraient chacun des législateurs à se récuser quand il se sentirait incompétent. La loi sortirait de l'entendement de ceux qui vraiment s'y entendent, et non pas de la clameur des consciences mal instruites, vaniteuses et imitatives, impulsives et grégaires. Elle ne viendrait plus au monde marquée au front de l'improbité des votes non qualifiés.

Quelle force pourtant établira jamais cette législation rationnelle? Chez Renan une caste de savants maîtresse du globe se faisait obéir de la multitude sous la menace de terribles cataclysmes artificiels, dont seuls les savants avaient le secret. Nietzsche, bien qu'on en ait dit, n'a jamais songé à une telle « association de destructeurs » armée de menaces [1]. Il faut savoir lire ces textes délicats. Pour Nietzsche, il n'est pas sûr que le gouvernement de la raison s'établira. Mais s'il s'établit, ce sera le jour où l'utilité de la science et des savants apparaîtra même aux plus rebelles. Il faut s'en fier à la science elle-même de la puissance de persuasion dont elle dispose :

---

[1] V. plus haut, chap. I. Le contre-sens a été fait très à fond dans le livre d'Alfred Fouillée sur *Nietzsche et l'Immoralisme*.

Pour amener cet avenir, que notre mot d'ordre soit : « Plus de respect à ceux qui savent, et à bas les partis politiques (¹) ! »

Nous n'avons que des indications trop succinctes sur l'importante besogne sociale et politique qui serait dévolue à ce parlement de savants. Mais on peut saisir quelques pensées directrices.

Un lamarckisme conséquent exige que les travaux soient répartis selon les aptitudes de chacun. Il est probablement impossible que la misère et la souffrance disparaissent de notre planète. Mais on peut faire disparaître l'excédent de douleurs qui tient à une mauvaise organisation sociale. Il faut compter au nombre de ces maux inutiles tous ceux qui naissent d'une défectueuse répartition du travail. Le même labeur ne cause pas la même souffrance à tous les hommes. La douleur de la privation augmente avec l'excitabilité du cerveau. L'hygiène de beaucoup de natures obtuses se prête, au contraire, sans inconvénient à des besognes de force. Leur vie est dure, mais elles n'en souffrent pas. Répartissons les travaux de façon à ménager surtout les natures fines, cérébralement sensitives, et infiniment réceptives pour la douleur (²). Peut-être notre classe ouvrière elle-même est-elle déjà trop affinée pour se laisser confiner dans les besognes viles. Il y a un premier allègement possible : c'est de parfaire le machinisme. Dans le passé, il dégradait l'ouvrier : un jour, sans doute, la machine épargnera le travail humain, au lieu d'attacher l'homme plus servilement à sa marche inexorable et continue. Et n'est-il pas possible de changer souvent les équipes, de sérier leurs occupa-

---

(¹) *Menschliches, Allzumenschliches*, II, § 318 (*W.*, III, 155.) : « Im Sinne dieser Zukunft sei unsere Losung : Mehr Ehrfurcht vor den Wissenden ! und nieder mit allen Parteien ! »

(²) *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 462; posth., § 451, 3. (*W.*, XI, 153.)

tions, au lieu d'émousser leurs intelligences par la monotonie sans fin d'un labeur qui fait de l'ouvrier l'appendice d'un automate (1)?

Mais peut-être cette transformation ne se fera-t-elle pas assez vite. Nietzsche se résout alors à une grave proposition : il faut imposer à des travailleurs recrutés hors d'Europe le fardeau du travail manuel. Nous déciderons les tribus barbares de l'Asie et de l'Afrique à immigrer en masse dans nos pays. Le monde civilisé considérera comme corvéable le monde non civilisé (2). Les Chinois n'ont-ils pas la ténacité musculaire et la lenteur mentale qu'il faut à des fourmis laborieuses? Quand ils se mêleraient à notre race inquiète et usée, et lui infuseraient, avec leur sang, un peu de leur flegme, de leur esprit contemplatif et de leur invariabilité, les chances d'une évolution sociale prudente n'en seraient-elles pas accrues (3)?

Le grave défaut du régime économique créé par les appétits forcenés de la classe bourgeoise, c'est, selon Nietzsche, l'anarchie du marché, de l'échange, de la spéculation monétaire. Par une généralisation nouvelle du principe démocratique, la foule ignorante des consommateurs est censée juge de la valeur des denrées. Comment ne serait-elle pas dupe de la réclame des financiers, des apparences flatteuses que l'astuce des commerçants sait donner aux marchandises les plus avariées, et d'un bon marché qui compromet toute garantie de durée et de bonne qualité? L'économie politique de Nietzsche se place au point de vue du *producteur :* seuls, les producteurs ont la compétence. Il faudrait donc que toute marchandise

(1) *Menschliches*, § 449. (*W.*, XI, 141.)
(2) *Ibid.*, § 451, 3. (*W.*, XI, 142.)
(3) *Morgenröthe*, § 206. (*W.*, IV, 203.)

portât le nom et engageât la garantie personnelle de son producteur ou, à son défaut, d'un connaisseur avéré. La *science* doit présider à la tarification des denrées ([1]).

On peut légitimement appeler le système de Nietzsche un socialisme, parce qu'il enferme la concurrence dans des limites étroites. Il est socialiste aussi, parce qu'il limite les moyens de s'enrichir et qu'il tient la grande propriété pour un danger public ([2]). Il demande le retour à la communauté de toutes les industries de transport et de commerce, et notamment du commerce de l'argent, qui favorisent les grandes accumulations de capital privé. Il prétend ainsi désarmer la jalousie sociale, et non la servir. Hostile à la stricte arithmétique des socialistes, qui supputent ce qui est dû au travail selon l'équité judaïque, il témoigne d'une égale répugnance pour la folle et fiévreuse avidité du capitalisme. Mais il propose d'ouvrir largement tous les accès de la propriété moyenne. Il veut une classe ouvrière européenne qui soit une classe de maîtres.

C'est pourquoi il conseille aux ouvriers la grève générale devant l'esclavage humiliant qui est leur condition dans une Europe trop embourgeoisée. Mais il leur déconseille de s'enfoncer dans l'amertume et de courir à la déception de la révolte vaine et de la conspiration. L'image que se fait Nietzsche de la condition souhaitable du travail est celle des *farmers* belliqueux des continents neufs. L'aventure fructueuse au loin, la vie de périls et de rude joie réservée aux défricheurs des terres vierges du globe, voilà l'existence d'une classe ouvrière qui aurait gardé intacte sa dignité. Elle échapperait ainsi à ce pénible choix, qui lui est laissé parmi nous, de deux escla-

---

([1]) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 280. (*W.*, III, 341.)

([2]) *Ibid.*, § 285 (*W.*, III, 346.) : « Man betrachte ebenso die Zuviel wie die Nichts-Besitzer, als gemeingefährliche Wesen. »

vages : la soumission au régime capitaliste ou la soumission au parti révolutionnaire. Les vertus européennes émigreraient avec ces pionniers du travail. On verrait par eux ce que l'Europe a inoculé de raison et d'équité à ses fils les plus simples et les plus laborieux. Dans l'oppression où nous maintenons la classe ouvrière, son mécontentement légitime risque de la pousser aux résolutions désespérées. Ses rancunes dangereuses se métamorphoseraient en naturel héroïque. Ses tentations de révolte criminelle s'évanouiraient au grand air de la liberté. L'adaptation de la race humaine au sol de sa planète aurait franchi une étape décisive par ce grand essaimage.

Immense serait l'œuvre à accomplir; et d'abord la transformation de l'homme par cette œuvre. Il faut sélectionner l'homme parfaitement adapté à tous les climats (*den überclimatischen Kunstmenschen*). Il nous faut apprendre à compenser par la science les inconvénients de chaque climat, comme nous savons éviter le danger du froid par le chauffage artificiel. Il n'y a de question ouvrière que faute d'adaptation au climat, et parce qu'un petit nombre d'hommes, sans préparation technique, s'emparent alors violemment des ressources trop limitées qui restent disponibles pour faire équilibre aux dangers naturels du milieu [1].

Dans le passé, les civilisations croissaient comme de grandes végétations sauvages. La connaissance savante des ressources du sol nous permettra sans doute d'inventer des civilisations imprévues, fortes, durables et belles, qui différeront des civilisations spontanées comme la flore de nos jardins diffère de la flore des forêts vierges. La métaphore qui comparait les civilisations diverses à des climats, les uns torrides, les autres modérés,

(1) *Frœhliche Wissenschaft*, posth., § 440. W., XII, 207.

se trouve donc plus exacte qu'on ne pensait. Nous saurons créer comme des climats artificiels de l'âme. Des formes d'esprit inconnues méritent d'éclore, et nous saurons le secret de les faire grandir. Nous fonderons des stations thermales curatives de l'esprit, des états sociaux divers, où se réfugieront pour un séjour hygiénique les âmes endolories par notre civilisation, incohérente à la fois et monotone [1].

Inépuisable aussi serait l'œuvre industrielle que l'on peut rêver. Elle absorberait les forces productives les plus géantes. Il y aura quelque luxe pour tous les hommes. Les paysages les plus mornes seront transformés. Nietzsche songe à quelque grande œuvre d'art sociale, comme celles que réalise l'architecture hypogée de l'Égypte et de l'Inde, à une sculpture qui pétrirait, à même le roc, les Alpes ou les Andes et en tirerait un décor dont aucun théâtre ne donne l'idée.

La vie aurait donc, à son sommet, réalisé le vivant le plus fort et le plus sûr de triompher : la volonté multiple et une de l'humanité civilisée. Son adaptation au milieu ferait la conquête totale de la nature physique. L'effort humain, fait d'intelligence et de passion, sculpterait le globe, comme il arrivait aux peuples hindous d'entrer par dizaines de mille hommes dans une montagne, et d'en sortir trois ou quatre siècles après par l'autre versant, la laissant complètement évidée, fouillée dans tous ses recoins, ciselée de figures, bourgeonnante de statues, de lianes, de rosaces. On eût dit que de l'ancien chaos, une nouvelle création venait de tirer le monde.

Ainsi l'humanité nouvelle, dans son travail cyclopéen futur. Ce serait la plus vaste conscience collective que le monde organique puisse produire. Cette société ne serait

---

[1] *Der Wanderer und sein Schatten*, § 188. (*W.*, III, 296.)

pas un État. Elle n'aurait pas de droit traditionnel, pas de justice pénale. Elle garderait du militarisme la force, mais non la démente destination. Elle ne déchirerait pas l'Europe par des guerres sans fin, puisqu'elle serait l'Europe unifiée colonisant le monde par un effort énorme et fraternel.

Échappant aux thaumaturges sanglants de la nationalité, elle ne s'attarderait pas non plus dans la corruption démocratique. Elle ne connaîtrait plus les partis politiques, le gouvernement parlementaire, la réclame hurlante et les déclamations hargneuses de la presse. Elle n'aurait pas de classe bourgeoise insolente. Elle aurait aboli les régimes financiers et commerciaux qui font durer la piraterie. Elle ne dégraderait plus les travailleurs; et, pour les réintégrer dans leurs droits, elle n'en appellerait plus à la justice sanglante des révolutions.

Que serait-elle donc, après que serait achevée la grande œuvre de nivellement dont Nietzsche a défini les mesures partielles? Cela fait partie de ces secrets « enveloppés encore pour lui dans l'avenir », de « ces terres nouvelles découvertes par lui, écrivait-il, et dont personne encore ne savait rien ». Mais l'heure viendrait, Nietzsche en avait la ferme certitude, où il n'y aurait plus de distance entre penser et accomplir (1).

(1) Lettre à Franz Overbeck, été de 1882, n° 151. (*Corr.*, VI, p. 172.)



CHAPITRE III

LE SYSTÈME INTELLECTUALISTE DES VALEURS

L'INTELLECTUALISME transformiste de Nietzsche fonde un système de valeurs nouvelles. Cela est pour surprendre, mais à la réflexion, apparaît comme une nécessité. Il pouvait sembler que l'intelligence épurée ne serait propre qu'à une observation précise, qui décrit et situe, sans apprécier. Mais le savoir ne constate pas sans comparer. Il ne se borne pas à juxtaposer dans l'espace des réalités également sûres de survivre. Le transformisme a élargi notre sens de l'histoire. Il explore le temps en amont et en aval. Il ne retrace pas seulement le passé, mais nous avertit des impasses où la vie ne rencontre que la mort. Il découvre les chances que les êtres ont de durer. L'univers entier d'aujourd'hui, organique et moral, résulte d'un immense triage fait par la mort. Les êtres sortis du chaos, et qui ont réussi à subsister après des cataclysmes sans nombre, forment une élite. Echappés au danger qui s'est prolongé pour eux pendant des myriades de siècles, ils sont forcément adaptés à ce mortel univers. Mais ce danger qu'ils courent, l'adaptation l'atténue, et ne l'annule pas. Ce danger se reproduira demain, et le transformisme peut le déceler. Une telle prévision lui livre quelques-uns des secrets de la vie. Elle lui permet de voir courir à l'abîme les espèces et les sociétés. Si nous les abandonnons

à elles-mêmes, autant dire que notre prévision achève de les y pousser. Ou bien elle nous dicte une intervention qui redresse l'orbite mortelle de leur destinée.

La *science* de l'avenir a toujours agi comme une *sélection*, — de telle sorte que ceux-là survivaient, qui avaient droit à l'espérance [1].

Ainsi se pose sur les vivants le regard du savoir, comme une sentence qui les condamne ou les rend à la vie, et c'est bien là une évaluation. Mais comme toutes les philosophies intellectualistes du passé aboutissent à la doctrine de Nietzsche, elles reparaissent maintenant glorifiées par lui, et portant au front ce sceau de vérité dont sont marquées les doctrines qui ont aidé la vie.

I. — Transvaluation de la philosophie grecque.

C'est chez les philosophes d'avant Socrate que la première philosophie de Nietzsche avait cherché à surprendre le secret de l'invention métaphysique. Elle classait les systèmes par grands algorithmes logiques et moraux. Elle les jugeait sur leur attitude devant l'existence. Elle exigeait d'eux ce sentiment tragique qui n'espère de la vie qu'une illusion capable de charmer un instant notre douleur. Au contraire, dans cette phase de sa pensée, qui s'est déroulée entre 1876 et 1882, Nietzsche n'a plus refait de travaux originaux sur la philosophie grecque. Mais il a soumis à une revision totale ses résultats anciens; et ce sont d'autres guides qu'il a choisis, depuis que, contre la douleur, il n'a découvert qu'un seul narcotique, la vérité.

1. — Le grand intellectualiste dont il se réclamera, ce sera d'abord Socrate. Il le croit mal connu; et le

---

[1] *Frohliche Wissenschaft*, posth., § 443. (W., XII, 209.)

Socrate de Platon, « surchargé de qualités qui ne peuvent se trouver réunies dans une seule personne », ne donne de lui qu'une image caricaturale (1). Mais les *Mémorables* de Xénophon, livre fidèle et spirituel, « qui donne de la joie autant qu'il blesse », Nietzsche en veut faire à présent une des Bibles de l'humanité (2). Ce n'est pas trop dire. Car Socrate a le sentiment de sa mission divine (3). Mais cette mission, « qu'il a reçue, de piquer comme un taon cette belle cavale, nommée Athènes », Socrate en parle en images simples et rustiques. Ce dieu qui l'a envoyé, il le traite avec familiarité, le met à la question pour juger s'il parle vrai. Cette bonhomie par laquelle il s'égale à son dieu, comme un vrai Grec, est « un des plus subtils compromis qu'on ait jamais inventé entre la piété et la liberté de l'esprit » (4). Il s'en dégagera, un jour, la liberté de l'esprit sans compromis.

Il n'est guère de sage, moderne ni ancien, auquel, dans ces années, Nietzsche ne préfère Socrate. Horace et Montaigne ne font que nous préparer à son impérissable simplicité. Socrate a sur Jésus lui-même l'avantage d'une gravité qui sait sourire, et d'une sagesse qui n'exclut pas une dose de malice (5). Si toute philosophie exprime un

---

(1) Il faut considérer comme un résidu de l'époque antérieure l'aphorisme § 261 (W., II, 244) de *Menschliches, Allzumenschliches*, où on lit ceci : « Chez les Grecs, il y a un rapide élan en avant, et une descente non moins rapide. Le mouvement de toute la machine est accéléré au point qu'il suffit d'une pierre jetée dans ses rouages pour la faire sauter. Socrate fut une telle pierre... Ce n'est pas une question oiseuse que de se demander si Platon, resté indemne du sortilège socratique, n'aurait pas découvert un type encore plus élevé d'humanité philosophique, et qui est perdu pour toujours. On n'imagine pas de perte plus grande... » Ce sont de tels résidus qui font croire à l'incohérence de Nietzsche.

(2) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 86. (W., III, 248); *Menschliches*, posth., § 330. (W., XI, 105.)

(3) *Die vorplatonischen Philosophen*, § 17 (*Philologica*, III, 228, 229.)

(4) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 72. (W., III, 240.)

(5) *Ibid.*, § 86. (W., III, 248.)

tempérament, Socrate a participé à tous les tempéraments humains. Car toutes les philosophies nous ramènent à la sienne. Sa bonne humeur narquoise traduit cette richesse d'instincts qu'une intelligence supérieure maîtrise et équilibre.

Socrate ressemble à Nietzsche, dans l'idée que s'en fait ce dernier, par un mépris indulgent de l'homme, très compatible avec sa curiosité passionnée, indiscrète et sage, de tout ce qui est humain [1]. A coup sûr, Nietzsche maintient entre Socrate et ses devanciers cette coupure trop profonde qu'il pratiquait autrefois [2]. Socrate invente une vie gouvernée par l'intelligence. Mais les grands métaphysiciens, de Thalès à Pythagore, n'avaient-ils pas aussi entendu légiférer par la pensée? Seulement ils croyaient à la vertu d'une divine intuition, et leur pensée supposait intact l'instinct moral et civique ancien. Le premier de tous, Socrate croit à la raison populaire plus qu'au génie; et cette raison s'en prend aux mœurs des aïeux comme aux croyances religieuses. Elle dissout la coutume pour arriver à construire la moralité vraie. Le savoir rationnel n'est donc plus jugé funeste. Loin de le répudier, Nietzsche le croit un allié de la vie, puisqu'il met aux mains de chacun de nous une médecine pratique, dont nous sommes à la fois guéris et enivrés.

Une médecine grisante, comment imaginer un bienfait plus grand? et c'est la griserie que donne la pensée claire. Par une incroyable interversion des rôles, le dionysisme est au cœur même de la raison, puisque la raison apporte, avec la vertu, la santé de l'âme. C'est dans les régions où n'atteint pas ce clair savoir, que pullulent la corruption, la débilité, le vice. Il n'est donc que de savoir, pour

---

(1) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 6. (*W.*, III, 193).
(2) V. *le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, p. 132 sq.

atteindre au bonheur. Les Grecs n'en crurent pas leurs oreilles. Une grande époque de la civilisation commence là. Les Grecs avaient toujours fait résider le bonheur dans la puissance orgueilleuse, dans la richesse, dans la liberté de lâcher bride à tous leurs caprices voluptueux et tyranniques (1). Voilà qu'un homme de la rue conteste ce bonheur des aristocrates. A l'orgueil des hobereaux athéniens, des chefs de guerre, des hommes d'État, des poètes réputés, il oppose un orgueil plébéien, plus profond et sournois. Ces grands hommes glorieux de la République discouraient de la justice, de la piété, des lois, de la démocratie, comme s'ils en avaient eu la science infuse (2). Socrate leur montre qu'un savetier ou un charpentier sait mieux son métier qu'ils ne savent le leur. Car ces artisans ont fait l'apprentissage du métier, et savent en décomposer les procédés. Or la vertu s'apprend par un savoir ouvrier aussi humble et solide. Il n'y a pas, en philosophie, d'innovation plus grande que cette révolution socratique, où, pour la première fois, l'intelligence s'est définie par les procédés mécaniques des métiers manuels.

Qu'il y ait eu, dans le socratisme, des erreurs, Nietzsche l'accorde, même en ces brèves années de son rationalisme. Socrate, selon Nietzsche, se trompe, comme se trompera Platon, s'il croit qu'un savoir exact entraîne une action juste. Comment, en effet, démontrer cela? Socrate et Platon n'offrent pour argument que l'effroi qu'ils ont d'envisager le contraire. Ils voient bien que, s'il n'y a plus de lien entre la pensée de l'acte et l'accomplissement, l'irrationnel s'installe dans la conduite humaine à jamais. Mais cet irrationnel, pour quiconque a saisi le rapport nietzschéen

---

(1) *Morgenröthe*, § 199. (*W.*, IV, 192.)
(2) *Die vorplatonischen Philosophen*, § 17. (*Philologica*, III, 228.) Il est à présumer que le chapitre sur Socrate a été retouché en 1876.

entre savoir et vouloir, est la vérité même, « toute nue et démontrée jour par jour, heure par heure, depuis des éternités » [1]. Car le rapport de la pensée à l'acte, en matière morale, ne se compare pas au rapport entre le modèle copié par un potier et le vase que façonne sa roue. Le mécanisme monté en nous est autrement délicat. Il suppose, pour fonctionner, un exercice fréquent et précis, qu'aucune idée ne remplace. Nietzsche exige de nous un savoir pratique, incorporé au sentiment, devenu instinctif, inscrit jusque dans les fibres de la chair. Dans sa doctrine socratique nouvelle, il se reproduit, entre le savoir et l'action, l'antagonisme que le christianisme signalait entre la foi et les œuvres ; et le choix de Nietzsche est fait :

> Avant tout, et d'abord, les œuvres ; c'est-à-dire la pratique, la pratique, la pratique ! La foi qu'il y faut viendra d'elle-même, soyez-en assurés [2].

Ainsi Pascal conseillait d'abord les rites, les mortifications, jugeant que la foi viendrait de l' « abêtissement ». Cette comparaison suffit à montrer que l'intellectualisme de Nietzsche atteint ici sa limite. L'intelligence, quand elle peut s'insérer dans l'acte, voit s'interposer, entre l'idée et la réalisation, des moyens termes dont elle n'est plus maîtresse. Elle peut guider le mécanisme organique ; elle ne peut pas le monter. Les habitudes du corps, les influences ancestrales réalisent les idées de l'intelligence, mais déformées. N'ont-elles pas reçu aussi de notre chair des perfections neuves ? Ce sera le problème du dernier système de Nietzsche ; et le legs de sa période intellectualiste ne sera pas oublié. Par des approximations successives, une plus grande quantité de pensée pourra s'intégrer dans la

---

(1) *Morgenrothe*, § 116. (*W.*, IV, 117) ; — et plus haut pp. 31-38.
(2) *Morgenröthe*, § 22. (*W.*, IV, 30.)

vie ; et c'est beaucoup. Car si la coutume, et biologiquement l'hérédité, nous rattachent à la vie du groupe social, l'éducation de l'intelligence assure notre destinée individuelle. Les moralistes qui ont suivi les traces de Socrate, et parmi lesquels les Français forment une élite dans l'élite, ont affranchi la personne. Affirmer, comme fit Socrate, que l'intelligence, en nous donnant la maîtrise de nous, nous offre la clef de notre bonheur le plus intime, c'est une grande trouvaille : car elle fonde à tout jamais l'individualisme. L'Asie n'avait connu que des princes et des législateurs qui commandent à des collectivités. L'autonomie morale, par laquelle la personne légifère pour elle seule, hors de la communauté et de sa loi, est l'invention propre de Socrate. Cela suffit pour que Nietzsche, malgré plus d'une révolte, ne se dédise plus de la fraternité douloureuse qui lie sa destinée à celle du philosophe athénien [1].

Cette affinité va loin, et englobe jusqu'à l'émotion dont les derniers moments de Socrate furent remplis. On sait comment Nietzsche, qui a admiré le tact séduisant de Socrate et cet art du silence, où il fut aussi grand que dans l'art de la causerie, lui reproche d'avoir prononcé un mot de trop, avant d'expirer. Ces paroles suprêmes, par lesquelles Socrate demande à Criton de ne pas oublier le sacrifice d'un coq à Esculape, quel en est le sens, si ce n'est qu'il tient la mort pour salutaire ?

> Socrate a souffert de la vie, et, par surcroît, il s'est vengé d'elle, — par ces paroles voilées, effroyables et pieuses et blasphématoires ! Faut-il qu'un Socrate se *venge* par surcroît ? Dans sa surabondante vertu manquait-il un grain de générosité [2] ?

Peut-être Nietzsche aussi est-il pessimiste. L'histoire de ses derniers jours pourra seule nous apporter une certi-

---

[1] *Morgenröthe*, § 9. (*W.*, IV, 17) ; — *Ibid.*, posth., § 186. (*W.*, XI, 232).
[2] *Fröhliche Wissenschaft*, § 340. (*W.*, V, 261.)

tude. Il faut l'aborder avec la plus méfiante critique. Mais Nietzsche aura plus de grandeur dans l'art de se taire. Et peut-être toute sa philosophie, si éloquente, ne sera-t-elle qu'un linceul éclatant jeté sur une douleur restée muette, par générosité, jusqu'à sa mort.

II. — La sagesse, chez Nietzsche, se complète par un stoïcisme qui goûta son dernier triomphe dans son silence. Si toute philosophie trahit un tempérament, Nietzsche se croit obligé de ne pas méconnaître ce tempérament stoïcien, qui se fait pesant à dessein, et assume des fardeaux lourds pour s'entraîner à devenir insensible à la douleur. Le mal intérieur, générateur de pessimisme, c'est l'émotivité, l'effusion passionnée et brusque. Le stoïcisme pétrifie la trop effervescente coulée intérieure sous une croûte insensible qui gagne peu à peu les profondeurs. Cette raideur, qui nous insensibilise, ne risque-t-elle pas de détruire en nous les disponibilités actives de la passion? N'est-ce pas nous diminuer que d'anesthésier en nous toute inquiétude de désir, toute souffrance? La douleur n'a-t-elle pas son prix, et l'ataraxie, qui l'empêche de nous maîtriser, n'a-t-elle pas perdu sa raison d'être, si elle l'élimine? Pour Nietzsche, la sensibilité humaine est une. Diminuer en nous la capacité de souffrance, c'est diminuer aussi la capacité de joie. Mais cela même, cette dure carapace que le stoïcien sait se donner, constitue l'une des plus importantes expériences d'adaptation morale qui aient été tentées dans l'humanité [1].

A « l'homme selon Schopenhauer » que glorifiait sa première philosophie, et qui sait se sacrifier héroïquement dans un univers d'éternelle désolation, Nietzsche substitue désormais « l'homme selon Épictète », non pas comme un

[1] *Fröhliche Wissenschaft*, posth., §§ 253, 254, 255. (W., XII, 131-133.)

idéal unique, mais comme un des grands modèles à admirer. Le stoïcien se sait en harmonie avec cet univers dont il est citoyen. Surgit-il un désaccord, il sait s'en prendre à lui-même, et Nietzsche l'aime pour ce courage de la responsabilité revendiquée noblement.

On est encore de la populace, tant qu'on met toujours sur le compte d'autrui ses fautes propres. On est sur le chemin de la sagesse, quand on se dit responsable soi-même. Mais le sage ne trouve personne en faute, ni lui-même, ni autrui (1).

Paroles d'un simple esclave, pour qui la condition du sage est la plus haute noblesse qu'il sache concevoir, et cette sagesse ose excuser jusqu'à la société, et jusqu'au maître qui le réduit en servitude. Car il se sent affranchi par cette sagesse initiée à la loi des mondes, tandis que cette loi, son maître ne la connaît point.

Épictète accepte cette loi, parce qu'elle résulte de la raison éparse dans l'univers, et dont notre raison propre est une semence. Mais si nous succombons à la destinée, c'est qu'il y a sans doute à notre défaite des causes rationnelles ; et, dans la tempête, il faut alors le courage de dire : « Qu'importe ce qu'il advient de moi? »

Cette grande maxime, sans laquelle il n'y aurait pas de liberté de l'esprit, Nietzsche l'a donc apprise des Stoïciens (2). Il a tâché d'acquérir ce regard stoïcien, infatigable à scruter le for intérieur, et si prudent dans l'exploration du monde. Il a aimé cette bravoure dénuée de forfanterie, laconique, mais parfois souriante. Il l'a admirée de ne rien craindre et de ne rien espérer d'aucun dieu. Le chrétien vit d'espérances ; et son salut, qu'il

(1) *Menschliches*, II, § 386. (*W.*, III, 177.). — La citation est prise dans le *Manuel* d'Épictète, I, 5.
(2) *Fröhliche Wissenschaft*, § 253 (*W.*, XII, 133); et plus haut, p. 65.

ne suffit pas à faire, il l'attend d'une aumône divine, amour ou grâce :

> Épictète n'espère rien ; il ne reçoit pas comme un présent ce qu'il a de meilleur. Il le possède, il le tient dans son poing, bravement. Il le dispute à l'univers entier, si l'univers veut le lui prendre (1).

Encore ne dispute-t-il ainsi que la part de raison qu'il croit avoir en partage ; et, devant le destin plus fort, il sait rester impassible, avec une simplicité tout humaine que Nietzsche ne pouvait considérer sans émotion (2). Car rien ne donne le sentiment de la puissance morale comme de voir se redresser contre les forces matérielles cette fragilité impavide de l'homme (3).

Il y aurait beaucoup à dire sur cette appréciation de l'école stoïcienne. Nietzsche néglige près de quatre siècles de son histoire, pour ne s'arrêter qu'aux moralistes du temps de l'Empire romain. De curieux commentaires pourtant ne s'offraient-ils pas sur une école de philosophes fondée par un Phénicien, Zénon, dont presque tous les disciples, Cléanthe et Chrysippe, notamment, vinrent d'Asie Mineure pour civiliser Rome ? Mais Nietzsche ne veut songer qu'aux derniers venus (4). Ceux-là ont poussé à bout l'idée socratique du sage qui, ayant en lui l'idée du souverain Bien comme sa loi propre, se détache légitimement de toute loi humaine. Comment, en effet, n'ayant à répondre de ses actes que devant lui-même, ne se sentirait-il pas roi ? Dans cette vertu, qui reste indifférente aux choses terrestres, jusqu'à ce que l'homme, par son libre choix, leur ait conféré la

(1) *Morgenröthe*, § 546. (*W.*, IV, 354.)
(2) *Ibid.*, § 195. (*W.*, IV, 185.)
(3) *Morgenröthe*, posth., § 230. (*W.*, XI, 254.)
(4) Le livre de Constant Martha sur *les Moralistes romains* l'aidait. V. sa lettre à F. Overbeck, 12 août 1879. (*Corr.*, VI, 102.)

seule valeur qui puisse les tirer du néant, Nietzsche reconnaît son propre orgueil de législateur. Il plaît au philosophe de la nouvelle hiérarchie morale qu'un porteur d'eau, Cléanthe, et un pauvre esclave, Épictète, aient inventé une forme de souveraineté morale dont l'empereur Marc-Aurèle encore se fera gloire.

La force de caractère stoïcienne, qui assure à l'homme la parfaite maîtrise, demeurera le modèle de la vraie dignité. Et cette raison, par laquelle tous les hommes se ressemblent, fonde entre eux une fraternité qui ne tardera pas à unir les nations hostiles dans une République universelle, plus étendue que l'Empire romain. Ainsi, l'européanisme de Nietzsche avait dans le cosmopolitisme stoïcien son grand devancier. Mais ne n'est pas tout que la force de caractère et une compréhensive raison. Nietzsche songe à l'intégrité de l'homme. Les attitudes sublimes le lassent, et il y souhaite, en plus, la grâce, un calme familier qui sache « s'étaler au soleil ». Il ne les a trouvés que dans Épicure.

III. — S'il s'agit de l'élégance dans la dignité et du sourire dans la sagesse, Épicure est le plus parfait des philosophes, sans compter qu'il en est le plus savant.

La sagesse n'a pas dépassé Épicure d'un seul pas, — et elle a souvent reculé de plusieurs milliers de pas en arrière de lui [1].

Les sciences renaissantes, point par point aux temps modernes, se sont rattachées à Épicure, et elles ont, autant de fois, répudié le christianisme. La vérité théorique a donc toutes chances d'être du côté de l'épicurisme ; et la vérité pratique encore davantage. Épicure définit avec franchise sa philosophie : un effort pour atteindre le bon-

[1] *Menschliches*, posth., § 10. (W., XI, 16.

heur par le savoir. Il fonde ainsi la première morale qui tienne compte de la nature physique de l'homme. Le charme de l'épicurisme, que Nietzsche tâchera de surprendre et d'imiter, c'est cette simple acceptation de toutes les joies offertes, et ce familier sans-gêne qui s'assied à toutes les tables mises pour nous dans l'univers (1). C'est une sereine science que celle des Épicuriens. Elle ne sait pas encore maîtriser la nature, mais elle l'exorcise par son incroyance. Pour la première fois, la mort est sans affres dans un univers abandonné des dieux.

Nietzsche, dans son premier pessimisme, avait cru qu'il y a dans le réel des « points d'indifférence », où les instincts en conflit s'équilibrent dans une courte trêve, et qu'en ces rares moments éclôt en nous le sentiment de la beauté (2). Épicure, moins ambitieux, n'en espérait que l'éclosion de la joie. Mais cette joie, toute négative encore, vient de ce que nous sommes affranchis de la crainte.

Le secret psychologique d'Épicure est de découvrir ces « points d'indifférence », où l'âme, prise dans une alternative de bien et de mal, ne peut du moins pencher du côté du mal. Sommes-nous dans le deuil ? Épicure l'équilibre par une foule de menues satisfactions sensibles, et nulle obsession de chagrin ne résiste à leur insensible engourdissement (3). Nous vivons dans l'effroi des dieux ? Épicure nous convie à prouver qu'ils existent ; et c'est une preuve difficile. Pour ne pas s'engager dans ce labyrinthe épineux de la démonstration, qui n'aimerait mieux chasser jusqu'à l'idée des dieux ? Sans compter que cette difficulté qu'ils ont à se révéler fait soup-

---

(1) *Ibid.*, posth., § 107. (*W.*, XI, 198) ; — *Fröhliche Wissenschaft*, posth., § 256. (*W.*, XII, 133.)

(2) V. *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, p. 215.

(3) *Morgenröthe*, posth., § 313. (*W.*, XI, 281.)

çonner que, peut-être, ils n'existent pas. Ainsi, la multiplicité des hypothèses admissibles nous arrache à l'humeur noire qui vient des croyances exclusives. Épicure est le médecin qui use contre notre hypocondrie de cet antidote des possibles ([1]). Il ne nie pas les dieux. Il dit que notre ignorance ne les atteint pas dans les intermondes où peut-être ils vivent leur immortalité ; et que, s'ils y vivent, ils n'ont pas souci des hommes. La terre entière devient ainsi un « point d'indifférence », un asile inaccessible à l'épouvante religieuse, où la joie de l'homme peut s'épanouir.

On a pu dire avec justesse que cette douce pensée épicurienne n'a jamais cessé d'effleurer la vie et le cœur de Nietzsche ([2]). Une grécité heureuse, toute dorée de soleil automnal, absorbait ainsi sa mélancolie. Cet épicurisme ne meurt pas ; il revit comme une éternelle consolation humaine.

> Épicure a vécu à toutes les époques, et il vit encore, inconnu de ceux qui se nommaient et se nomment des épicuriens, et sans renom auprès des philosophes ([3]).

Nietzsche veut être tenu pour un de ces épicuriens qui usent leur vie sans gloire à découvrir pour l'humanité un affranchissement éternel. Sa philosophie, comme celle d'Épicure, tâche de s'élever au-dessus de l'opinion par la seule supériorité d'un esprit cultivé. Il a ainsi parfois l'illusion qu'il pourra se dispenser de combattre.

> L'Épicurien se promène comme par des allées abritées du vent, couvertes, un peu obscures, tandis qu'au-dessus de lui les cimes des arbres mugissent dans le vent et trahissent la tourmente violente qui règne au dehors ([4]).

([1]) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 7. (*W.*, III, 194.)

([2]) F. Muckle, *Friedrich Nietzsche und der Zusammenbruch der Kultur*, t. I, p. 150.

([3]) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 227. (*W.*, III, 321.)

([4]) *Menschliches*, I, § 275. (*W.*, II, 256.)

Nietzsche a connu à Sorrente, à Ischia, de ces sentiers ombragés. Il y a aimé ces haltes brèves, entre une pensée déclinante et une pensée qui monte. Il lui a semblé qu'à ces minutes le sentiment rassasié et la méditation renaissante inventent le bonheur pur. Combien de douleur cachée entrait-il dans ce songe? [1] Nietzsche s'attache à Épicure précisément pour cette philosophie de la résignation, pour son art de goûter les joies apaisées qui précèdent le dernier crépuscule, avant l'éruption des laves. Il y a donc de la grandeur dans ce calme lumineux du sage. Oui, certes, on connaît un épicurisme humble et presque ascétique.

Un jardinet, quelques figues, de petits fromages et, avec cela trois ou quatre bons amis, c'était là, pour Épicure, la grande fête [2].

Mais Nietzsche porte aussi dans son âme un paysage grandiose et pur, qui est sa philosophie, *alles gross, still und hell*. Épicure a inventé de cette façon de philosopher, qui équivaut à une idylle, mais à une « idylle héroïque » [3], comme celles de Poussin ou de Claude Lorrain.

Entre ces trois philosophies, la socratique, la stoïcienne, l'épicurienne, faut-il donc choisir? Ce ne serait pas connaître la méthode synthétique de Nietzsche. Si les écoles philosophiques sont des ateliers où furent inventées et expérimentées à fond les recettes de l'art de vivre, comment négliger une seule de ces recettes expérimentales?

---

(1) *Fröhliche Wissenschaft*, § 324. (*W.*, V, 325.)
(2) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 192. (*W.*, III, 301.)
(3) *Ibid.*, § 295. (*W.*, III, 355.) — Pour juger de la distance parcourue, rappelons que l'idylle héroïque, idéal de la haute poésie préconisé par Schiller, Nietzsche prétendait, en 1871, qu'elle nous avait été restituée par Richard Wagner. — V. *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, p. 74 sq.

Les résultats de toutes les écoles et de toutes leurs expériences nous reviennent en légitime propriété. Nous ne nous ferons pas scrupule d'adopter un expédient stoïcien, sous prétexte que nous avons auparavant tiré profit d'expédients épicuriens (¹).

Au temps de son pessimisme, Nietzsche avait trouvé sur son chemin trois idéals de l'homme : l'idéal de Rousseau, l'idéal de Gœthe, l'idéal de Schopenhauer. Ils se différenciaient par des proportions inégales de sensibilité associées au vouloir. Ils reparaissent maintenant, autrement sériés, et transposés en intelligence. C'est par la quantité de pensée pure employée à maîtriser le vouloir et l'émotion, que Nietzsche va les graduer.

Rousseau marquait la révolte du sentiment populaire opprimé. Le socratisme, au contraire, signifie le soulèvement de l'intelligence artisane, qui prétend ramener à sa mesure la coutume aristocratique et la grandiloquence des chefs. Schopenhauer redressait l'homme dans la dignité de sa pensée ; mais, pour l'affranchir de la douleur, il l'abîmait dans le vouloir unique où s'apaisera la lutte des individus hostiles. Le stoïcisme, au contraire, raidit le sage dans une résolution inexpugnable à l'assaut des maux physiques, mais confond avec fierté sa raison dans la raison universelle. Gœthe apaisait ses langueurs fiévreuses et ses remords par la douceur de la rêverie imaginative. L'épicurisme réchauffe d'une émotion contenue sa satisfaction d'avoir amené à une construction rationnelle le mécanisme des mondes. Certainement donc, l'intelligence nous enseigne à tirer un meilleur parti de la vie. Mais que vaut la vie ? Et si la vie est sans valeur, que vaudra l'œuvre d'une intelligence dépensée à la servir ? Il n'y a, pour Nietzsche, qu'une échappatoire au pessimisme ou qu'un moyen d'en masquer l'aveu, c'est de

(¹) *Fröhliche Wissenschaft*, posth., § 255. (*W.*, XII, 132.)

découvrir à la connaissance rationnelle une valeur propre, où la vie puisse s'absorber sans regrets.

II. — La valeur de la connaissance.

Aucune civilisation n'aurait été possible, si les rapports primitifs entre les moyens dont use la vie, et les fins qu'elle se propose, ne s'étaient souvent intervertis. C'est là un fait général. Les moyens, asservis d'abord au dessein pour lequel ils furent créés, s'émancipent, se détachent, reforment un ensemble séparé, un monde à part qui suit ses lois, et où tout ce qui y entre prend un aspect nouveau.

D'autres métaphysiciens ont pu tirer de ce fait toute une philosophie [1]. Ils généralisent en cela des affirmations de la pensée nietzschéenne. Aux yeux de Nietzsche, la connaissance résulte, pour un être organique, d'un besoin vital de s'adapter; et il est certain que les êtres intelligents ont, dans la défense de leur vie, l'avantage sur les êtres inintelligents. Mais tous les efforts, diversement fructueux, des vivants pour assurer leur vie suffisent-ils à fonder une science? et les concepts qu'ils forgent utilement pour avoir prise sur le réel, peuvent-ils jamais atteindre une *vérité*? Nietzsche a abandonné la conception platonicienne, qui fait résider le vrai dans des idées pures, immobiles, habitantes d'une pensée éternelle, où l'intelligence peut seulement les contempler. Il fait de la pensée une fonction vitale, chargée de créer des idées qui réussissent. A quoi cependant peuvent-elles réussir? L'utilité des idées les rend-elles plus vraies? Et quel philosophe, plus que Nietzsche, a dédaigné l'utilité? Il nous faudra voir si son dernier système retourne à ce pragmatisme utilitaire. Ce serait une grave régres-

---

(1) V. en particulier Georg Simmel, *Lebensanschauung*, 1918, chap. II.

sion. Car l'idée de finalité, dont il a voulu purger la conscience après l'avoir bannie de la science, reviendrait ainsi dans l'explication de sa pensée même. La vérité est que Nietzsche parle deux langages. Il lui arrive de recourir au langage commun des hommes et, pour être mieux compris, de décrire en termes finalistes la valeur pratique de la connaissance. Il use alors d'un sortilège verbal, plus subtil seulement que celui de l'art ou de la morale religieuse.

C'est un tel artifice, mais d'esprit épicurien, que de nous vanter le calme de l'âme assuré par le savoir ; de rappeler les terreurs dont la raison nous affranchit, et de dénombrer les services qu'elle rend en dissipant la sombre neurasthénie du scrupule piétiste (¹). Ou, si l'on parle du danger qu'il peut y avoir à détruire trop vite, dans de certaines natures, la force des mobiles illusoires, mais coutumiers, Nietzsche recourt à la recette probabiliste d'Épicure : il met en présence deux possibilités qui se neutralisent. Il accordera le danger de détruire la coutume, mais pour y opposer le danger de la maintenir. Le tempérament de chacun décide, mais il se juge par le choix qu'il fait ; et c'est assez pour le stimuler. Il se peut que les natures malheureuses, c'est-à-dire vulgaires, une fois abandonné le vieux patrimoine d'honneur et de moralité, dissipent aussi le fonds de passions nobles sur lesquelles nous voudrions édifier l'avenir. Il faut, pour épurer les vieux instincts sans les dégrader, des natures fermes et douces, incapables de ressentiment, avec un fond de joie. Les hommes et les sociétés se classent en choisissant entre la joie noble et la bassesse rancunière.

A suivre, dans Nietzsche, cette énumération des

(¹) *Menschliches*, I, § 56. (*W.*, II, 77.)

avantages de la connaissance, on refait le chemin qu'il a parcouru pour s'affranchir. On ne touche pas à la conviction intellectualiste et lyrique où il s'arrêtera. Nietzsche ne tarit pas, pour nous enjôler, sur le bénéfice que tirera d'une raison épurée la société de demain, ignorante du remords et riche d'énergie. Sans méconnaître les épreuves douloureuses que nous réservent les aventures de la pensée, les brûlures, les intoxications, le déchirement de quitter plus d'une idée chère et plus d'une tendre piété, il souligne que le profit de tous rachète au centuple le dommage peut-être mortel des expérimentateurs ([1]). Et plus d'un jeune courage aimera mieux souffrir que d'ignorer. Quel conducteur de foules, quel parti politique. surtout parmi les plus modernes et les plus populaires, n'a essayé d'arracher à la science, pour sa clientèle, des promesses de bien-être, de force ou de sécurité ([2]) ? Ce ne sont pourtant pas ces promesses qui peuvent justifier la science.

La grandeur de la science réclame davantage. Elle demande qu'on la préfère, même si elle n'apporte qu'un nouveau stoïcisme, une plus froide et pétrifiante exigence ; qu'on l'appelle, même si elle n'est qu'une messagère de deuil, *die grosse Schmerzbringerin* ([1]). Il faut nous résigner à cette capacité de souffrir amplifiée que nous tiendrons d'elle, et aimer à redire avec un poète inspiré de Nietzsche :

> Tout est déception qui n'est pas la douleur ([3]).

Car il se peut que cette douleur, en brûlant notre chair, prépare aussi en nous l'éblouissement d'une joie

---

([1]) *Menschliches*, II, § 13. (W., III, 20.)
([2]) *Frohliche Wissenschaft*, § 12. (W., V, 50.)
([3]) Mme de Noailles, *Les Vivants et les Morts*, 1913.

sans seconde. Il y a des connaissances si positives et si révélatrices qu'une fois atteintes, elles nous feraient consentir à tout notre destin. Toutes nos erreurs passées, nos fautes, nos illusions, nos passions, se fondraient alors dans une seule coulée avec nos amours et nos espérances. A ceux qui doutent, Nietzsche répond :

Tu n'as pas encore appris qu'il n'y a pas de miel plus doux que celui de la connaissance; et qu'un moment doit venir où les nuées pendantes de la tristesse seront pour toi les mamelles d'où tu pourras traire le lait de ton réconfort. En avant donc! — Ton dernier geste — qu'il se tende vers la lumière! Ton dernier souffle — qu'il crée ta joie de connaître [1]!

A travers tous les livres de la période intellectualiste de Nietzsche, on perçoit ce cri de sardonique et victorieuse allégresse. Mais on ne sait pas le contenu de cette joie. Nietzsche veut nous donner l'impression que la connaissance, sans servir personne, est servie par le monde entier. De toute évidence, elle se suffit. Elle est le terme, le dernier anneau où se suspend toute la chaîne. Elle nous repose dans une région de vie où les vérités se suivent et se poussent d'un rythme rapide et dru, comme des ondulations de lumière. Mais le système de ces vérités est clos, quelque peuplé qu'il soit. Et ce qui une fois y est accueilli, est délié de toute fonction d'utilité.

Quelques-uns se refuseront à l'effort de la connaissance et aimeront mieux une vie sans instruction. Le casuiste Nietzsche répond qu'on ne peut vivre aucune espèce de vie sans connaître. Vivre inculte, c'est choisir une vie amoindrie. Mais si nous cherchons un

---

[1] *Menschliches*, I, § 292. (*W.*, II, 267.) — Il y a encore des critiques qui mésestiment le livre des *Choses humaines, trop humaines*, sous prétexte qu'il manque de lyrisme.

but à la vie, Nietzsche, au moment où toutes les fins viennent de s'évanouir, nous défie de trouver, en dehors de la science, une fin qui vaille un grand sacrifice.

La mesure de ce sacrifice à faire, puisque la connaissance donne seule son prix à la vie, quelle sera-t-elle? La connaissance peut exiger la vie même. L'extrême intellectualisme renverse ainsi en leur contraire toutes les doctrines provisoires d'utilité. On n'a pas eu tort de dire que l'intelligence sert la vie. Mais une pensée plus haute découvre que la vie doit servir l'intelligence. « *So bekommt dein eignes Leben den Wert eines Werkzeugs und Mittels zur Erkenntniss* (1). »

La civilisation supérieure, fille de la science qui la fait prospérer, aboutit à la *science pour la science*. La destination d'un univers dénué de finalité ne peut consister qu'à être compris. La destination d'un vivant intelligent se réduit à la joie de comprendre. La marque principale de l'humanité intégrale, c'est qu'elle songe à parfaire son intelligence. Descartes estimait qu'« entre les occupations des hommes purement hommes, s'il y en a une qui soit solidement bonne et importante, c'est la recherche de la vérité » (2). Pour Nietzsche, si nous connaissions la vérité d'un seul fait, si nous savions à fond la structure d'un seul atome, nous saurions la vérité du monde. Car la vérité est ce qui assure la durée de l'univers (3). Mais quand nous saurons cette vérité, nous serons associés en esprit à cette durée sans limites et nous la gouvernerons, puisque savoir, c'est savoir reconstruire.

Une élite, jusqu'ici, savait mourir pour la science. Il se peut qu'un jour la race humaine entière accepte de

(1) *Menschliches*, I, § 292. (W., II, 266.)
(2) V. Descartes, *Discours de la méthode*, première partie.
(3) V. plus haut, p. 58.

courir un risque de mort, si, par un effort collectif, elle peut avancer le savoir. Qui sait par quel échanges à travers les espaces interstellaires nous viendront un jour des connaissances propres à amener une métamorphose sublime de nos destinées? Une fraternité pourrait se nouer avec les esprits des autres mondes habités. Ces échanges suggéreraient des expériences d'un danger mortel. Il se peut cependant que l'humanité les tente, et, plutôt que d'ignorer la sagesse la plus haute, s'offre en holocauste. Cela semble une monstrueuse pensée. Ce serait pourtant le signe que l'humanité est régénérée. A toutes les époques, ce sont les sacrifices humains qui ont le mieux exalté les foules ; et quand ce sacrifice est un acte volontaire, comme chez les rois-prêtres des civilisations primitives, il propage dans les foules le délire où elles se sentent au-dessus de la condition humaine (¹).

Ainsi, même à l'époque intellectualiste, Nietzsche n'a pas renié l'idée de la tragédie. Un tragique plus poignant que celui de Dionysos peut fondre sur nous, engagés que nous sommes dans les conflits de la connaissance. Un message venu des lointaines constellations peut soulever la race humaine dans un enthousiasme à ce point ébloui de savoir, qu'elle consentirait à mourir.

Pourtant, n'est-ce pas contradictoire ? Est-ce à la mort que doit aboutir tout notre effort de science ? et la connaissance du transformisme ne devrait-elle pas nous aider à gravir l'échelle de la vie ? Mais toute vie est promise à la mort, et la vie de la race ne fait pas exception. Il ne s'agit que de choisir une mort digne de nous. Si la connaissance rationnelle fait atteindre à l'humanité sa cime, ne vaut-il pas mieux mourir dans un grand élan qui

(¹) *Morgenrothe*, § 45. (*W.*, IV, 50.)

nous y porte ? Cet héroïque Nietzsche voit là une convaincante raison.

Puis, tout au fond de lui, il réserve un suprême mystère, un plus persuasif sortilège, un plus secret hameçon à prendre les âmes angoissées de savoir. En silence, et les yeux dans les yeux, il nous demande ce que nous choisirions, si la science, en échange d'un grand risque, nous offrait enfin une certitude où les religions n'accédaient que par un mensonge ; si elle nous faisait vivre un de ces moments dont Spinoza disait : « Nous avons l'expérience de notre éternité. » Le transformisme intellectualiste aurait tenu alors sa tragique promesse : il nous aurait élevé à une condition surhumaine. Et s'il nous fallait mourir de la sublime tentative, du moins aurait-on lu dans notre regard la lueur divine d'une sagesse heureuse d'avoir surpris le secret des mondes.

Nietzsche, un jour du mois d'août 1881, a senti passer en lui ces souffles venus du profond univers. Il savait qu'en les aspirant il buvait la mort ou l'éternelle vie. Il crut saisir, dans une unique vision, l'anneau fermé des jours anciens et des jours futurs. Il pensa s'emparer d'une idée capable à la fois de briser et de susciter les formes vivantes, de commander enfin l'évolution maîtrisée. Sa chimère n'importe pas, enchevêtrée qu'elle est de tant de vérités. La magnificence de son inspiration fera toujours chanter les poètes, comme ce disciple français qui la retrouve :

Penser. Seul dans la nuit sibylline frémir !...
Être pareil au feu, pur, subtil et vivace ;
Et, respirant l'Idée errante dans l'espace,
Sentir, ainsi qu'un dieu, son front mortel grandir [1].

[1] Albert Samain, *Au jardin de l'Infante.* (Veillée.)

CONCLUSION

Le système intellectualiste de Nietzsche demeure un magnifique fragment. Il ne servirait à rien, en concluant, de vouloir en dissimuler les imperfections. L'unité à laquelle il tend d'un puissant effort, il ne la réalise pas en entier. Elle reste à l'état de tendance. Lui en fera-t-on un reproche ? Il faut déplorer une tragique destinée. La raison, chez Nietzsche, se cherche à tâtons, essaie de se définir et de maîtriser les forces adverses, l'art, la religion, les instincts égoïstes profonds, que recèle l'âme individuelle et sociale. Elle est cette même intelligence qui, depuis l'origine des mondes, à travers d'effroyables cataclysmes, réussit à créer de l'ordre dans le chaos. Dans quelques hectogrammes de substance grise, où aboutissent chez les vivants tous les courants nerveux, elle allume un foyer plus intense de clarté. Avec cette humble lumière, recueillie dans tous ses atomes, le vivant compose cet éclairage de son for intérieur où le réel se profile, dans la perspective que lui donne sa réfraction à travers l'organisme. Mais comment serait-ce le monde avec toutes ses profondeurs et ses vrais contours, puisqu'il n'est même pas sûr que l'espace réel ressemble, par le nombre des dimensions et sa structure, à la construction que nous en faisons dans notre esprit ?

Pour le philosophe aux prises avec la complexité de

l'esprit et de la civilisation, la même difficulté se prolonge, comparable, mais agrandie. Une vivante intelligence tâtonne à la surface rugueuse et dans la broussaille du monde psychologique et social. Elle cherche à découvrir dans le chaos le peu d'ordre qui, à l'échelle humaine, peut apparaître à un esprit. S'il y avait accord de toutes les consciences sur la façon d'apercevoir les faits du monde intérieur et social, cet ordre aperçu par l'esprit s'écrirait dans les faits, embelli et transfiguré par lui. Il suffirait de l'intelligence pour avoir raison de toute la résistance du monde physique et moral. C'est pourquoi Nietzsche ne conçoit d'affranchissement que par la *liberté de l'esprit*.

Le mystère le plus profond de la philosophie de Nietzsche réside dans les rapports qu'il imagine entre la pensée individuelle et la pensée sociale. Elles se supposent, et chacune d'elles s'alimente de l'autre. Toute la pensée sociale du passé a été construite avec des millions de pensées individuelles agglomérées, disciplinées et unifiées. La pensée individuelle, en s'ouvrant à la vie, se trouve d'avance engagée dans ce tissu de la pensée qui vient des générations mortes. Mieux encore, elle en retrouve les fibres dans ses propres tissus. Elles croissent ensemble, et la pensée des morts reçoit de la pensée des générations actuelles un sang nouveau qui la fait durer.

Cette pensée des morts nous parle par tout ce qui nous entoure. Elle dresse devant nous les lignes architecturales des vieux monuments, nous suggestionne par des habitudes de vision et d'audition que nous donnent la sculpture, la peinture, la musique de nos pères. Notre façon de penser est façonnée par de vieux livres précieux et chers. Mieux encore, toute une vie coutumière, codifiée dans le droit, ou acceptée instinctivement dans les mœurs, dans le parler courant, dans la croyance, dans les relations politiques, se mêle à notre vie propre et la moule,

avant même que nous ayons l'âge de réflexion. Combien de fois cela n'a-t-il pas été dit? Mais Nietzsche ajoute que plus d'une de ces habitudes mentales, que revêt notre jeune personnalité avant de mûrir, est inscrite jusque dans nos muscles et dans nos centres cérébraux. Notre sensibilité se lie au système nerveux sélectionné que nous ont légué nos pères. Comme il y a des gestes, des jeux de physionomie, des traits qui se retrouvent dans la descendance, après avoir été oubliés durant des générations, ainsi nos talents, notre tournure d'esprit, sont déjà gravés dans notre protoplasme. Et à l'occasion de mouvements instinctifs que notre organisme, sans les avoir appris, copie sur ceux des ancêtres, des formes de conscience aussi se réveillent, qui reproduisent la structure mentale oubliée des aïeux. Cette vie ancestrale pourtant, chacun de nous la répète, la repense et par conséquent la modifie. Notre vie et notre pensée, même quand elles sont imitatives, sont créatrices. Le dessein de Nietzsche, c'est que nous prenions pleinement conscience de cette force créatrice en nous.

Ainsi sa philosophie intellectualiste aboutit à une civilisation, qui réalise la plus haute conscience de l'humanité; et par là elle conquiert le monde. Les plus humbles Européens, et même les ouvriers, Nietzsche veut les associer à cette conquête et à cette haute pensée. Les plus médiocres têtes suffisent à la besogne politique et sociale sous le régime présent. A l'organisation de la conscience publique nouvelle et des grands travaux qu'elle projettera, il faudra l'effort des plus savants. La science seule peut creuser un chenal pour les courants qui passent entre les bancs de sable amoncelés par la foule des événements fortuits. En cela elle prolonge la vie, qui, à tous ses degrés, peut se définir une tentative pour éliminer le hasard.

La république européenne sera œuvre de raison scientifique, comme la nouvelle humanité éclora d'une sélection savante. Une race épurée surgira de croisements rationnels, longuement étudiés. Une nouvelle corporation de biologistes, d'horticulteurs de la plante humaine, les philosophes néo-lamarckiens, y présideront. La moralité sera analysée, puis régénérée par des méthodes de science. L'enquête des moralistes fera voir comment les individus à la fois diffèrent et se recouvrent. Un commun protoplasme moral fait leur substance à tous, et il y entre, avec du sentiment, beaucoup de pensée claire. Au rebours de ce qui arrive chez Schopenhauer, dans le second système de Nietzsche, c'est par l'intelligence que les consciences se rejoignent. Ainsi toute la destinée de la civilisation dépend finalement de l'idée que nous nous faisons de l'intelligence.

L'intellectualisme de Nietzsche, pour être moderne, se doit d'être aussi un *naturalisme*; et, pour lutter contre les religions et les métaphysiques, il doit suffire à toutes les exigences d'une philosophie de la personnalité. C'est le problème d'Henri Bergson et de Félix Le Dantec qui est posé dans toute son ampleur, et avec toutes les antinomies qui ont mis aux prises ces deux grands esprits. Il va sans dire que Nietzsche n'a pas disposé de tout l'outillage intellectuel qu'une préparation initiale meilleure, et trente ans de progrès scientifique, ont mis aux mains de nos philosophes contemporains. La récolte de vérités établies qu'on peut faire chez Nietzsche reste au-dessous, dans cette période de sa vie, de la richesse lourde dont débordent tous les ouvrages de Le Dantec et que résume son *Traité de Biologie*. Et l'on n'attend pas de Nietzsche qu'il ait réussi à apercevoir la genèse de l'intelligence aussi

profondément que les livres de *Matière et Mémoire* et de *L'Évolution créatrice*. Peut-être pourtant son aperçu initial n'était-il pas indigne de la philosophie qui l'a suivi et qui le dépasse. Par sa résistance à Herbert Spencer, il a préparé cette philosophie; et le cercle vicieux, où Spencer s'est enfermé, n'enferme pas Nietzsche avec lui (1).

Comment l'intelligence retracerait-elle une évolution de l'univers, dont elle est elle-même, avec les organes qui la servent, le dernier aboutissant? Et si l'intelligence évoluée était faite pour penser par schèmes de mécanisme, parce qu'elle n'a pour objet que de guider notre action matérielle, comment croire qu'on puisse avec des atomes, des masses en mouvement ou des points d'énergie, retracer l'évolution des mondes avant la naissance de l'intelligence?

> Dès qu'on se donne ce mode spécial de décomposition, tel que nous l'apercevons aujourd'hui, on se donne aussi l'intelligence, telle qu'elle est aujourd'hui; car c'est par rapport à elle, et à elle seulement, que le réel se décompose de cette manière. Pense-t-on que le Mammifère et l'Insecte notent les mêmes aspects de la nature, y tracent les mêmes divisions, désarticulent le tout de la même manière?
>
> Chaque être décompose le monde matériel selon les lignes mêmes que son action y doit suivre (2).

Il est vrai. Mais, s'il subsiste quelque part, dans les profondeurs marines, des formes de vie, toutes voisines du protoplasma primitif, et qu'elles aient quelque perception de l'univers, comment croire que leur intelligence, leur façon de « tracer des divisions dans la nature » soit préférable à la nôtre? Où que se soit produite pour la première fois la vie, elle a duré jusqu'aujourd'hui sans

---

(1) V. *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, p. 361-379. — Ceci a été vu nettement par René Berthelot, *Un romantisme utilitaire*, 1911, pp. 98-113; 168-178, et par Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, t. II, 1919, pp. 145-152.

(2) H. Bergson, *L'évolution créatrice*, 1907, p. 396.

interruption ; et « tout être, vivant aujourd'hui, vit en réalité depuis l'origine de la vie » [1]. A ce compte l'intelligence qui accompagne cette vie, et qui se trouve attachée à elle dans une unité intraduisible en langage matériel, doit exister, elle aussi, depuis l'origine de la vie. Seulement Nietzsche préfère dire que la vie est aussi ancienne que l'intelligence.

Nietzsche n'a pu ébaucher que dans de trop brefs linéaments sa tentative de retrouver une mémoire et une pensée raisonnante dans les derniers atomes matériels [2]. Le problème seul importe, et non la solution que Nietzsche en a esquissée. A quelque degré, Nietzsche est toujours resté attaché au leibnitzianisme. Il demeure fidèle à la vieille méthode allemande qui a contribué à découvrir le calcul infinitésimal. Il a donc cherché à comprendre la conscience claire comme une intégrale de consciences infiniment petites. Il lui a paru d'autre part, comme à Le Dantec, qu'il n'y a de connaissance que dans un être qui change. Un corps de la chimie brute, que peut-il connaître, quand il est au repos ? Mais est-il jamais au repos ? Nietzsche croit savoir, par William Thomson, que des tourbillons rapides constituent les atomes en apparence inertes. Il conjecture qu'une pensée élémentaire se joint à ce mouvement.

La conscience centrale des animaux supérieurs et de l'homme, de quoi peut-elle être faite alors, si ce n'est d'une nappe continue de consciences atomiques superposées dans un grand spectre intérieur de lumière, où toutes les perceptions, par lesquelles nous avons une ouverture sur l'univers, ont laissé leurs raies de couleur, séparées par des raies d'obscurité ? Cette conscience claire doit

---

(1) Le Dantec, *Le chaos et l'harmonie universelle*, 1911, p. 188.
(2) V. plus haut, p. 24 sq.

donc pouvoir se figurer ces consciences élémentaires réduites à une lumière plus dégradée. Elle peut se représenter toute la marche ascendante de l'obscurité à la clarté, puisque la conscience obscure n'est que de la pensée claire restée à mi-chemin. Et ce n'est pas là, construire l'évolution avec des fragments de l'évolué, ni surtout de la vie avec du mécanique; c'est, dans les formes inférieures de la conscience, retrouver la même vie indivisible, mais plus éteinte que dans ses formes supérieures.

Nietzsche sent bien la difficulté qui limite sa philosophie. C'est la vieille difficulté de langage qui paralyse à la fois le naturalisme et l'intellectualisme. Il est impossible de s'en tenir à la séparation cartésienne de la pensée et de l'étendue. C'est métaphysique pure de supposer entre les modes de la pensée et de l'étendue le parallélisme que suppose Spinoza. L'idéalisme, qui réduit le réel à un objet posé par la pensée seule dans sa marche réfléchie, se heurte à de graves obstacles expérimentaux. La vérité est que le langage de la conscience n'est pas traduisible en langage matériel; et le langage qui décrit les états de la matière ne saurait décrire les faits spirituels. Entre ces deux réalités hétérogènes, le corps et l'esprit, la relation est expérimentalement certaine; et cependant les mots ne sauraient la rendre. Aucune vision, ni celle du corps, ni celle de la conscience ne peut pénétrer l'invisible et perméable cloison où se passe leur endosmose. C'est à cause de cette irréductibilité de la pensée à la matière que Nietzsche croit le socratisme impossible. Car il supposerait que, pour bien agir, il suffit de connaître le vrai. Mais, entre le vrai aperçu dans la conscience et le vrai réalisé dans la pratique, il y a tout ce qui se perd dans les méandres du système nerveux et dans le clair-obscur des consciences cellulaires.

Tout cependant ne se perd pas, puisque notre science

a prise sur les faits. Des constructions toutes mentales réussissent à transformer le monde. S'ensuit-il qu'elles reproduisent une image fidèle du réel et lui ressemblent? Poser cette question, c'est revenir au vieux sophisme dogmatique où Nietzsche n'a jamais voulu tomber. Comment l'intelligence pourrait-elle penser le réel? Elle ne peut que penser le *vrai*, c'est-à-dire penser conformément à sa constitution. L'intelligence s'est formée pour créer de l'ordre à notre usage dans cet univers où notre destinée nous a placés.

On touche ici à une grande pensée où Nietzsche se rencontre avec Le Dantec, et à l'un des secrets les plus oubliés de sa doctrine :

Nous vivons, disait Le Dantec, dans un monde que nous avons arrangé à notre taille, à notre mesure, pour notre commodité de chaque jour; mais l'harmonie que nous constatons dans nos œuvres n'est qu'une apparence liée à l'échelle particulière qui résulte de notre nature d'hommes. Une fourmi n'admire pas le Louvre... Quand je jouis d'un coucher de soleil sur la mer, le magnifique tableau qui se déroule devant moi est seulement une apparence que je découpe, pour moi seul, dans des milliards d'atomes vibrants [1].

Or, ce n'est pas seulement la beauté qui s'évanouit, si nous usons d'une autre échelle de mesures. L'émotion « qui s'empare de nous au spectacle d'une belle action, d'un trait rare d'héroïsme ou de vertu », suggérait à Le Dantec des réflexions non moins sceptiques. Peut-être, ne se doutait-il pas qu'il rejoignait ainsi les grands moralistes qui, après avoir étudié ce relativisme moral, concluaient que les prouesses les plus pures perdent leur sens en dehors de la société qui les juge. Enfin surtout cet ordre, le plus important de tous, qui est notre science,

---

[1] F. Le Dantec, *Le chaos et l'harmonie universelle*, 1911, pp. 8-9; — *Les lois naturelles*, 1904, pp. 7-13.

n'a pu nous apparaître que parce que nous avons trouvé un système de mesures empruntées à l'échelle humaine et qui, par hasard, a permis de formuler des lois.

C'est de quoi Nietzsche s'est rendu un compte exact. Il a pensé que l'homme, dans plusieurs langues, s'est désigné ainsi par sa plus grande découverte, qui est la faculté de mesurer :

Peut-être toute moralité de l'homme a-t-elle son origine dans l'immense émotion intérieure qui saisit les hommes primitifs, quand ils découvrirent la mesure et l'art de mesurer, le poids et l'art de peser... A l'aide de ces notions, ils se sont élevés à des régions où il n'y a plus ni pesée ni mesure possible (1).

Pourtant, cette impossibilité apparente, l'homme en fait du réel. Il crée la géodésie des régions qui semblaient défier la toise humaine. Par le rayon lumineux, il porte sa trigonométrie jusqu'aux étoiles. Il construit des appareils grossissants qui rapprochent de ses yeux l'infiniment petit. Mais soit qu'il choisisse ses repères dans les étoiles fixes, soit qu'il évalue, avec des rayons de lumière, la vitesse des corpuscules qui gravitent comme des planètes autour du noyau central infime d'un atome, il retrouve de l'ordre. L'astronomie, avec un petit nombre de données, construit la mécanique céleste selon des méthodes toutes mathématiques ; et la réalité s'y trouvera conforme. Les astres accourront du fond des espaces pour occuper à heure fixe la place que le calcul leur assigne.

Comment pourrait-il en aller de la sorte si la plupart des lois physiques, et avec elles, la logique de notre pensée n'étaient inscrites dans notre organisme par une

(1) *Der Wanderer und sein Schatten*, § 21 (W., III, 206). Le rapprochement étymologique entre le mot *Mensch* et les mots qui signifient *mesure* ne semble permis en aucune langue. Il y a là une fantaisie comme Nietzsche s'en est permis plusieurs.

expérience millénaire de nos aïeux? Nous pouvons donc nous livrer à des *déductions* qui nous mènent, sans erreur, d'un phénomène naturel observé à un autre phénomène inconnu, que nous découvrons par la seule marche régulière de notre mécanisme intérieur. A coup sûr, ce mécanisme ne peut élaborer ainsi que des matériaux expérimentaux réels. Il ne donnera plus de résultats utiles, si on lui offre à pétrir une matière inconsistante et imaginaire [1]. Il y a des races humaines en qui ce mécanisme n'a jamais été monté par l'expérience ancestrale. Aussi n'ont-elles pas créé la science.

Nietzsche croit que la théorie de la vie de l'esprit doit remonter jusqu'aux formes d'expérience dont la science n'a jamais pu sortir. Il a découvert dans la religion et dans l'art des techniques à leur façon destinées à assurer une meilleure adaptation de l'homme. La religion nous oriente parmi les forces imaginaires, et il n'y a pas d'instinct plus tenacement enraciné dans notre hérédité que celui qui peuple de fantômes et de dieux l'espace entier des mondes. L'art nous donne le sentiment le plus fort de la vie rythmée ; et il n'y a pas de façon plus enivrée de goûter la vie que ce retour aux rythmes primitifs qui l'ont facilitée.

Mais la science aussi est une façon de discerner ou d'imaginer des rythmes, puisqu'elle mesure et tâche de réduire à un schème mathématique, c'est-à-dire visuel, tous les mouvements qu'il paraît commode d'imaginer pour expliquer même la réalité colorée, sonore, calorifique ou électro-magnétique. C'est là une redoutable hardiesse. Les faits observables à l'échelle humaine s'offrent à nous avec la coloration qualitative de lumière, de son, de chaleur, d'électricité qu'ils tiennent de nos organes.

---

(1) F. Le Dantec, *Le Chaos et l'harmonie universelle*, p. 191 sq.

Nous les transposons à une échelle infinitésimale, et nous croyons que les lois de la mécanique demeureront sans changement pour des corpuscules ou des ondulations à jamais invisibles. Quelle probabilité que des lois vérifiées à l'échelle de l'action humaine restent vraies dans l'infiniment petit? ou que des faits enregistrés comme des qualités purement sensibles puissent être représentés avec exactitude, par des schèmes géométriques, dans l'espace pur? C'est pourtant où nous en sommes réduits, si nous appliquons à la réalité sensible les mathématiques ; et, sans mathématiques, il n'y aurait pas de science. La façon mathématique de voir le monde où l'on voit volontiers « l'affirmation des propriétés de l'esprit lui-même » [1], vient de ce que la vision des formes a acquis en nous une telle prépondérance que les données sensibles empruntées aux autres cantons de l'organisme en sont refoulées. C'est pourquoi les biologistes, convaincus que l'intelligence et le savoir de l'homme sont liés à une évolution organique intégrale, n'attribuent jamais à la logique pure et aux méthodes mathématiques « une valeur absolue » [2]. Or Nietzsche prend parti pour les biologistes contre les mathématiciens.

Cette résolution courageuse lui a fourni la méthode nouvelle par laquelle il compte nous affranchir de l'esprit grégaire. L'héritage des ancêtres nous parvient sous deux formes : 1° Il est fixé dans nos fibres comme une prédisposition cérébrale et nerveuse, et dans notre conscience comme un appareil de préhension logique qui saisit le réel dans son engrenage; 2° Il nous parvient du dehors par le recueil entier de la science, œuvre de toutes

---

(1) H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, 1903, p. 24.
(2) F. Le Dantec, *Les lois naturelles*, 1904, p. 50.

les intelligences pensantes. Ainsi l'homme doit à ses aïeux son intelligence ; mais il est fils de ses œuvres par son apprentissage personnel. La science est le véritable esprit collectif. Les influences ancestrales en fournissent la trame, mais la moindre vérité acquise nous coûte un effort. Notre hérédité propre nous prépare à recueillir cette grande pensée, mais il faut la repenser nous-mêmes. Ainsi, elle nous englobe, sans nous anéantir. Nous agrandissons cette pensée sociale par de nouveaux apports, et, en la modifiant, nous nous en affranchissons. Puis, à notre tour, en consolidant des habitudes de pensée créées par nous, nous fixons dans les habitudes cérébrales de nos fils une intelligence mieux adaptée à l'univers.

Les leçons de cette histoire, que Nietzsche a étudiée sur la science, il prétend les appliquer à la morale, à la religion, à la politique, au régime social. Sans doute nous trouvons dans notre sang des prédispositions. Mais la coutume des ancêtres nous est transmise en outre par le milieu vivant. Elle fait notre éducation, mais nous nous en différencions par la réflexion et par l'aventure personnelle. Et enfin le milieu, modifié par la totalité de nos libres initiatives morales transmet à notre descendance des habitudes qui vivront dans son sang comme des diathèses. C'est une humanité régénérée biologiquement, qui réalisera la civilisation des libres esprits.

~

Ainsi la biologie semble justifier la puissante espérance religieuse de Nietzsche. Elle permet de fonder une philosophie de la personnalité. Il est remarquable que la science vouée surtout à l'explication des hérédités, aboutisse à constater l'individuel irréductible. C'est que notre corps est clos d'une enveloppe hermétique. Comment

les informations qui arrivent à la pensée centrale traduiraient-elles autre chose que les modifications survenues dans cet univers vivant de cellules baignées de sang, mais borné par un épiderme? De quelque façon que s'opère la mystérieuse synthèse des expériences recueillies par les consciences cellulaires, il ne peut rien entrer dans cette pensée qui ne parte de la surface sensorielle. Une série de ruptures d'équilibre chimiques, comme les déflagrations d'une traînée de poudre, se transmet de neurone en neurone jusqu'aux centres cérébraux. Si à chacune de ces ruptures d'équilibre correspond un état de conscience élémentaire, notre pensée centrale recueille les échos harmonisés de ces consciences éparses. Elle tient son unité de la forte unité fonctionnelle qui groupe les cellules d'un même corps. Mais, ce qui est visible aux regards extérieurs sous la forme d'unité physiologique, la conscience l'exprime pour la perception intérieure.

Chacune de nos cellules vivantes porte avec elle son hérédité physique, chimique et colloïdale. Chacune d'elles tient sa vie des plus anciens vivants qui aient éclos peut-être dans les masses chlorophylliennes primitives. Songeons alors au nombre de molécules qui entrent dans un organisme humain. Songeons que chacune des molécules vivantes est un édifice instable de milliers d'atomes, modifié constamment et déterminé depuis l'apparition de la vie, par toutes les lignées vivantes qui se sont croisées dans de multiples épousailles. On concevra qu'un vivant d'aujourd'hui, en qui demeurent stratifiées des hérédités par myriades, soit pourtant le seul qui ait l'hérédité totale qui lui appartient en propre. Nietzsche est donc fondé à dire que l'individu émerge de tout son passé atavique comme une créature neuve, dont les soleils anciens, qui ont couvé la vie, n'ont jamais connu l'analogue.

Nietzsche s'émerveille de ce résultat. Il reprend pour l'approfondir des études nouvelles sur la matière, sur les organismes [1]. Il cherche à démonter le secret mécanisme qui inscrit dans notre corps de mystérieuses écritures de sentiments et d'idées, et permet, par un invisible déclenchement, d'obtenir à nouveau les mêmes sonorités sentimentales et idéales. Il en vient ainsi à imaginer une invisible vie, dont notre vie pensante et notre constitution physique seraient également les symptômes.

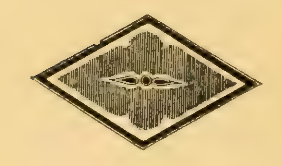
Interdisons-nous de juger Nietzsche, avant qu'il ait atteint le terme de ce grand labeur. Plusieurs, après lui, ont repris cet effort avec un bonheur plus grand. Sa tentative interrompue reste unique en son genre pour son temps. Elle s'est égarée le jour où il a cru saisir la loi d'influences ancestrales qui remontent aux ténèbres de l'éternité écoulée. Nietzsche a osé affirmer une personnalité humaine capable d'agir sur cette éternité dont elle est issue. Il a cru, avec enivrement, voir cette personnalité mouvoir la roue des forces éternelles qui la meut elle-même. Instant de divine et fallacieuse espérance. Quand elle y touche, la philosophie de Nietzsche a renoncé, pour une grande part, au droit de s'appeler un intellectualisme.

---

(1) On les trouvera décrites dans *La Maturité de Nietzsche*.

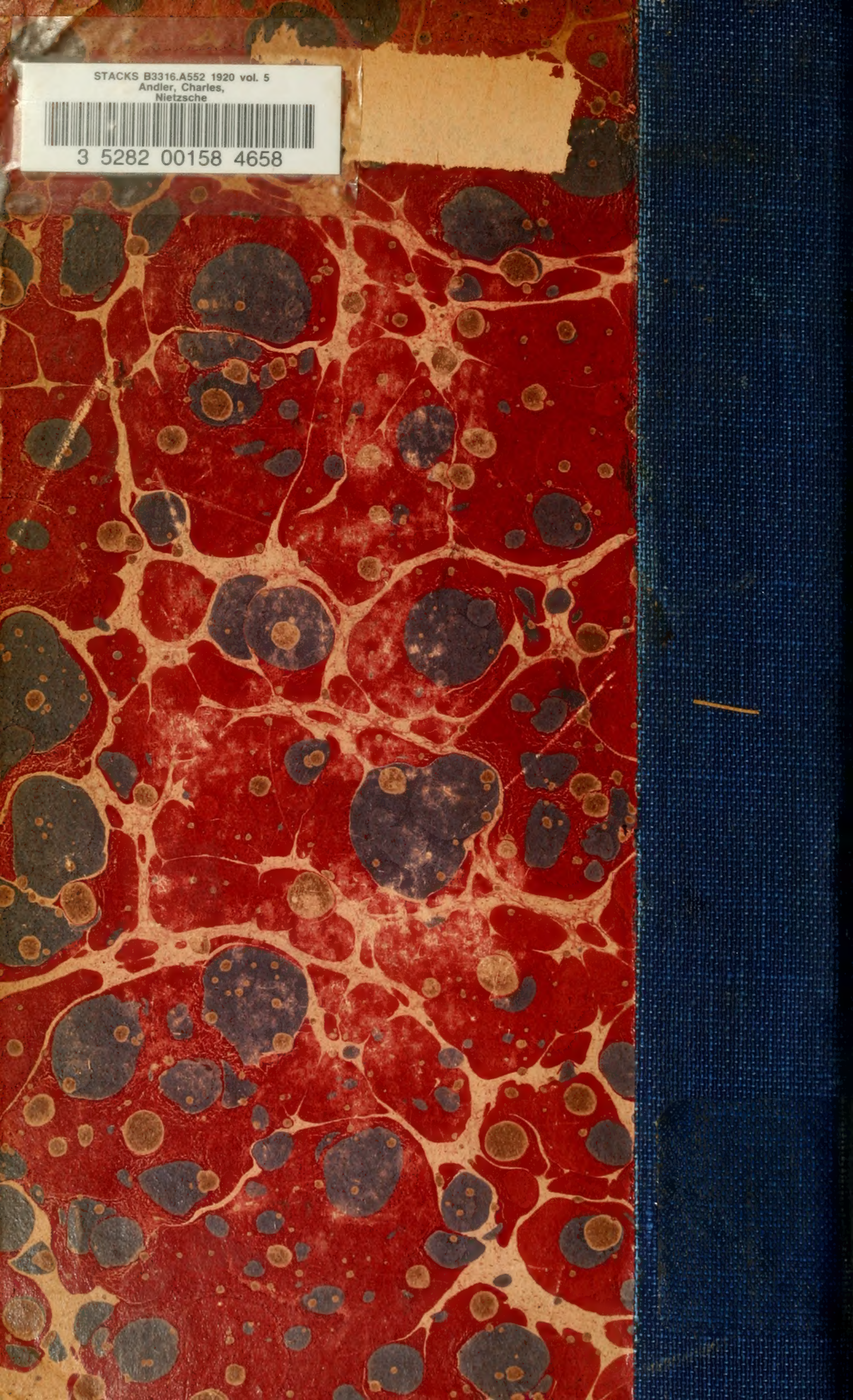


TABLE DES MATIÈRES



P. MERSCH, L. SEITZ & Cie, imp., 17, villa d'Alésia, PARIS-14e — 28276.




STACKS B3316.A552 1920 vol. 5
Andler, Charles,
Nietzsche
3 5282 00158 4658